الجمهـــوريـــة الجـزائـريـة الديـــمقراطيـة الشـعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة الـتـعـلـيـم الـعـالـــي و الـبـحـث الـعـلـمـــي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
جامعة وهران
Université d'Oran
كلية العلوم الإجتماعية
Faculté des sciences sociales
قسم الفلسفة
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة
بعنوان

أصول النقد والتجديد
في الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي الوسيط
(من خلال رسائل الكندي)

إعداد الطالب
عيساني امحمد

تحت إشراف: الأستاذ الدكتور
البخاري حمانه

أعضاء لجنة المناقشة

أ. د. عبد اللاوي محمد	أستاذ تعليم عالي	جامعة وهران	رئيسا
أ. د. البخاري حمانه	أستاذ تعليم عالي	جامعة وهران	مشرفا ومقررا
أ. د. شايف عكاشة	أستاذ تعليم عالي	جامعة تلمسان	عضوا مناقشا
أ. د. بوعرفة عبد القادر	أستاذ تعليم عالي	جامعة وهران	عضوا مناقشا
د. بلمان عبد القادر	أستاذ محاضر	جامعة الجزائر	عضوا مناقشا
د. لخضر مذبوح	أستاذ محاضر	جامعة قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2011 / 2010

بسم الله الرحمن الرحيم

(وعِندَهُ مفَاتِحُ الغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إلاَّ هُو وَيَعْلَمُ مَا فِي البَرِّ وَالبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ منْ وَرَقَةٍ إلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ ولاَ رَطْبٍ ولاَ يَابِسٍ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينْ)

سورة النعام – الآية 59

الإهداء

إلى روح والدتي ...
اهدي هذا العمل

شكر وتقدير

أقدم عظيم شكري وتقديري لأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور / البخاري حمانه على ما قدمه لي من نصائح وتوجيهات ساهمت في إثمار هذا العمل وإنتاجه. فإليه، بعد الله، يعود الفضل في إنجاز هذا البحث، كما لا يفوتني أن أتوجه إلى أخي وزميلي الأستاذ رشيد مرسي الذي تفضل مشكورا مراجعة هذا العمل، دون أن أنسى التوجه بالشكر إلى أساتذة قسم الفلسفة وعماله.

مقدمة

مقدمة

إذا كانت الفلسفة هي منطلق هذه الدراسة، فإن عملية النقد هي الإطار الذي تشكل فيه الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي الوسيط. وعلى هذا الأساس جاءت الإشكالية التي يتناولها هذا البحث، لتبرهن عن فرضية وجود خطاب فلسفي عربي إسلامي عرفه المسلمون منذ العصور الوسطى، وبالتحديد من خلال تفتح المجتمع الإسلامي على الحضارات الأخرى، ومعالجته لبعض المسائل الفكرية الخاصة بطبيعة المجتمع، فموضوع البحث يدور حول أصول النقد في الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي من خلال دراسة كتاب **الكندي**، "رسائل الكندي الفلسفية التي حققها محمد عبد الهادي أبو ريدة "، لأن **الكندي** قد استفاد، لا شك في ذلك، من الحركة الفكرية التي نشأت في القرن الثالث الهجري، ونعني بها مدرسة المعتزلة، والترجمة التي طبعت الحركة الثقافية آنذاك، حيث لعبت القضايا المختلفة التي عرفها واقع المسلمين آنذاك تطورا كبيرا في نشأة هذا الخطاب، وكان في أول الأمر يقوم على المطارحة في المسائل الدينية، لينتقل إلى مسائل فكرية وفلسفية.

ففي الجانب الديني، تركز الاهتمام عند المسلمين على ضرورة توحيد الأمة توحيدا عقائديا ولغويا، وأيضا على المستوى الدنيوي، توحيدا اجتماعيا وسياسيا، وذلك ما تحقق فعلا في تكوين مركز سياسي للدولة في "المدينة"، فارتبط الشرع بالسياسة، بل كان هو الأرضية الأساسية لكل عمل سياسي.

وعلى المستوى الفكري، كانت المسائل الكلامية، من بين العوامل التي ساعدت على نشوء الخطاب الفلسفي الإسلامي وتطوره، ونذكر منها مشكلة الخلافة، فلم تنفصل المناقشات الكلامية عن المواقف السياسية للفرق الكلامية، التي نشأت في تلك الفترة، وهناك عوامل أخرى من خارج البيئة الإسلامية ساعدت على وجود الخطاب الفلسفي، وذلك من جراء التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة، بالإضافة إلى حركة

الترجمة وهذه هي الأساس، الذي ترتب عنها انتقال الفلسفة اليونانية إلى الوسط الإسلامي.

فرسائل **الكندي** الفلسفية تحيلنا على الكثير من المسائل الفلسفية النظرية والعملية التي عولجت آنذاك. ونحن، نقرأ هذا النص التراثي، نتساءل، هل يمكننا العثور على بذور أصيلة لنشوء النقد والتجديد تنتمي إلى حقل الفكر العربي؟ أو بمعنى آخر هل **الكندي** في كتابه الرسائل، استطاع أن يحقق الاستقلال الفلسفي المطلوب؟ أو إلى أي مدى تحقق استقلال الفلسفة عن اللاهوت على يد **الكندي**؟

يعتمد هذا البحث على فرضية أساسية ينطلق منها، ويبني نتائجه عليها، وتتمثل هذه الفرضية، في تأكيد وجود خطاب فلسفي عربي إسلامي يتميز عن الخطابات الفلسفية التي سبقته، ونعني بذلك الخطاب الفلسفي اليوناني، فهو نتاج العقلانية الإسلامية.

وقد اقتضت منا الإشكالية الأساسية لهذه الأطروحة وتفرعاتها، الاعتماد على المنهج التاريخي المقارن، ويرتكز على دعامتين أساسيتين:

أ)- نظرة مفهومية كنا حريصين فيها على ضبط وتحليل المصطلحات التي تشكل مادة الرسالة فبدأناها بمدخل تحدثنا فيه عن الحاجة إلى الخطاب الفلسفي، الذي فرضته الحالات والنوازل اللامتناهية في وجود نص متناه (النص الديني).

ب)- أما الدعامة الثانية فهي عملية تطبيقية أتينا فيها بالتحليل والمناقشة لأهم التصورات التي طبعت الخطاب الفلسفي عند **الكندي**، ومقارنتها بما سبقها عند اليونان، واستشراف أفاق مستقبلية للخطاب العربي المعاصر مع ما طرحه **ناصيف نصار وطه عبد الرحمن**.

إن قوة مُؤَلَّف **الكندي**، تكمن في أنه استطاع أن يتجاوز النص الديني، فلم يعتبره عاملا كافيا للبرهنة أو إثبات أزلية وحقيقة، وجود الله، بل اتجه إلى وضع حقل نظري مفتوح لإثبات

الخلق من العدم. وبذلك ينتهي **الكندي**، وهو المعتزلي النزعة، إلى أن العقل الذي هو خاصية إنسانية باستطاعته أن يثبت ذلك، لكنه مع هذا يبقي على بعض المنطلقات الدينية بحكم أنه مسلم.

يمكن هنا أن نذكر القارئ، بأن هذا الاستنتاج حول فلسفة **الكندي** قد تحدث عنه حسين مروة في كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" حول الاستقلال الفلسفي الذي حققه **الكندي** في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية(1).

وككل بحث عملي وأكاديمي، فقد جابهتنا بعض الصعوبات في مناقشة وتحليل إشكالية هذه الأطروحة:

أ)- إفتقار الدراسات الفلسفية والفكرية العلمية الأكاديمية التي تناولت بالتفصيل الخطاب الفلسفي عند **أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي**، إلا ما كان من بعض الكتب التي تناولته بالتحقيق، ونخص بالذكر عمل **محمد عبد الهادي أبي ريدة** الذي حقق رسائل الفيلسوف دون دراسة معمقة ومستفيضة حولها. فهو يقول:" لقد ظهرت دراسات أخرى لفلسفة **الكندي** لها صبغة أكاديمية، فإن دراسة فلسفته وآثاره الموجودة بالعربية أو في ترجماتها اللاتينية لا تزال بعيدة عن الإحاطة والكمال، وبعض مصنفاته الهامة لا يزال مخطوطا"(2). وكذلك ما كان منها قد تناول تاريخ الفلسفة العربية، معتمدا على التراكم السردي، دون دراسته دراسة اكاديمية معمقة كذلك، ونذكر على سبيل المثال كتاب **بدوي عبد الرحمن**، "مذاهب الإسلاميين"، **وأحمد فؤاد الأهواني**، "الكندي فيلسوف العرب"، **وأنطوان سيف**، حول "الكندي، مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية"، حيث يرى " أن الحكم على انطلاقة الفكر الفلسفي في الإسلام يبدو امرا فيه شيء من الغموض، نتيجة لفقدان الوثائق والقرائن الضرورية لتكوين

---

1)- مروة حسين، النزعات المادية، الجزء الثاني، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985. ص 50.

2)- محمد عبد الهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، مطبعة حسان، القاهرة، طبعة منقحة، 1978. ص 04.

بنية هذه الانطلاقة، لأن المؤرخين القدماء لم يفعلوا أكثر من تقديم ثبت بالمؤلفين والمؤلفات والتواريخ يفتقر إلى الربط بين هذه المعطيات المشتتة "([3]).

انطلاقا مما سبق ذكره حول قلة الدراسات التي تناولت موضوع الخطاب الفلسفي في أصوله الأولى، خاصة عند **الكندي** الذي يعتبره العديد من الباحثين أول فيلسوف عربي ظهر في فترة الحكم العباسي وهو أول من تفلسف في القضايا الفكرية بعد ما كانت تعالج بطريقة كلامية مع المعتزلة.

ظهرت لنا فكرة إعداد هذه الأطروحة لتثبيت فرضية وجود خطاب فلسفي إسلامي، من خلال ما يلي.

1)- أسبقية الأبحاث والدراسات التأصيلية للفلسفة العملية في الخطاب العربي الإسلامي، عما سبقتها من حضارات، والتأصيل المعرفي المؤسس للعقلانية العربية الإسلامية العملية.

2)- النتائج الفلسفية العملية، التي توصل إليها **أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي**، في معالجته لبعض الظواهر الطبيعة القائمة على المشاهدة، متجها إلى استخلاص ما يمكن استخلاصه منها على الرغم من محدودية المعرفة العلمية.

هذا وقد كانت الإشكالية المحورية التي تناولتها هذه الرسالة تدور عموما حول دراسة أصل الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي، مع استشرافة مستقبلية تتحدث عن روح الإبداع في الفكر العربي المعاصر من خلال ما طرحه **ناصيف نصار وطه عبد الرحمن** حول قضية الإبداع وتحرير الفكر الفلسفي المعاصر، **فناصيف نصار** يعالج القضية من زاوية الاستقلال الفلسفي، أما **طه عبد الرحمن** يعالج الأمر من زاوية علاقة التراث بالحداثة.

---

[3])- أنطوان سيف، الكندي، مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى، 1985. ص 05.

أما خطة البحث فقد كانت على النحو التالي:

مقدمة عرفنا فيها بالموضوع وأهميته، وأسباب اختياره، مع تحليل الخطة المعتمدة وذكر بعض الصعوبات الموضوعية التي اعترضت الموضوع.

فمدخل عام، عنوانه: عن تاريخية وراهنية الخطاب الفلسفي.

الفصل الأول وعنوانه: في مفهوم الخطاب والعقل.

الفصل الثاني وعنوانه: الكندي بين النقد والتجديد، وهو محور الدراسة، حيث قسمناه إلى محورين: **المحور الأول**، تناولنا فيه الإطار التاريخي والثقافي لفكر الكندي حتى نستطيع الوقوف على ممهدات فلسفة الكندي خاصة علم الكلام ودور المعتزلة في هذا الحقل. **والمحور الثاني**، وفيه أتينا على عرض لفلسفة الكندي والجديد فيها، حيث بينت موقف **الكندي** من المعرفة العقلية والحسية، ومع **أفلاطون وأرسطو** حول مسألة الخلق، وعلاقة الفلسفة بالدين.

أما الفصل الثالث: والمعنون بآفاق النقد والتجديد، تعرضنا فيه إلى معالجة مشكلة الإبداع الفلسفي، من خلال ما يطرحه **ناصيف نصار وطه عبد الرحمن**، حول الاستقلال الفلسفي وحق الاختلاف.

هذه بعض النقاط التي سنحاول مقاربتها بالتحليل والمناقشة. كما نعتقد أن أعمال أخرى لابد لها أن تأتي مستقبلا لتعميق الدراسة في رسائل **الكندي** التي سبقت زمانها، وهي تحقق الاستقلال والاختلاف.

مدخل

عن تاريخية وراهنية الخطاب الفلسفي

تشكل قراءة الخطاب الفلسفي الإسلامي اليوم، اهتمام جل الباحثين والمفكرين في الوسط الإسلامي، لأن البحث في هذه الإشكالية يرى فيها الفرد العربي، بيان هويته وصورته الحضارية، القائمة على النقد والتجديد.

ولهذا الغرض، أخذت إشكالية النقد والتجديد في الخطاب الفلسفي الإسلامي في تاريخيته أبعادا، عبر وجوده في العصور (الوسيط، الحديث، والمعاصر)، متباينة داخل خطابات متفاوتة وأجهزة مفاهمية متعددة، أي أنها لا تختلف عن غيرها من المنظومات الفكرية الأخرى التي واجهت التحدي وقدّمت الإجابات لقضاياها من حيث بنيتها المنطقية وآلياتها الذهنية، ونقصد بذلك الخطاب الفلسفي في الثقافة اليونانية، حيث ترجع إلى **أفلاطون**، أول محاولة جادة، تهدف إلى ضبط حدوده.

فقد اشتغل الكثير من المفكرين الإسلاميين منذ العصور الوسطى، على نقد الخطاب وتحليله لاسيما في علاقته بالنصوص المقدسة.

من هذا المنطلق نشأت العلوم العربية الإسلامية لتكون خادمة للنص الديني شكلا ومضمونا، من حيث فهمه وتأويله بما يخدم مصالح المجتمع، "بوصفه دستورا ودليلا للعبادات والمعاملات والسلوكيات وعلاقات الأفراد والمجتمعات داخل الأمة "([1]).

فراحت تسعى جاهدة لاستخراج الأحكام التي تنظم شؤون المُتَكَفَّلِين. لهذا اتخذ المنهج نفس الطابع الذي انطبعت به تلك العلوم، كما أن مجموع الفقهاء والنحاة والمتكلمين، اعتمدوا نفس الطرق في تناولهم لقضايا الشريعة والعقيدة، كون الحياة الفكرية الإسلامية كانت مرتبطة بنص محاط بالقداسة، وأن هذه العلوم

---

[1])- سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1990. ص05

كان همها صيانة هذا النص من التحريف وتقديم التأويل المناسب له.

وقد تكوَّن الجهاز المعرفي للعلوم العربية الإسلامية مع عصر التدوين (الإطار المرجعي للفكر العربي الإسلامي)، "وقد اتخذ التدوين صورة جَمعٍ للعلوم من أجل حفظها من الضياع، مع تبويبها وتصنيفها كي يسهل تداولها وتناولها والرجوع إليها"([2])، وأصبح كل علم منها شبه مستقل بنفسه، ويراد بالعلم (الحديث، والتفسير، والفقه). ومن هنا وجب طرح السؤال التالي: **هل عملية النقد في الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي الوسيط، عملية موروثة أو مستحدثة؟ ومتى كانت وكيف حدثت؟**

وقبل الولوج إلى تحديد الهوية الأنطولوجية لهذا الفكر، لابد لنا من الوقوف على طبيعة السياق التاريخي الذي نشأ فيه هذا الفكر، لأن التحديد الموضوعي للظروف التاريخية التي نشأت فيها الفلسفة العربية الإسلامية يعد ـ من الناحية المنهجية- المدخل الرئيسي نحو تحديد هوية هذه الفلسفة تحديداً موضوعياً.

1)- تاريخية الخطاب الفلسفي

إن الحاجة إلى إنتاج خطاب فلسفي إسلامي في العصر الوسيط، كان نتيجة الوعي الحاد بـ{تناهي النص} و{لا تناهي الحالات والنوازل}، وهذا ما دفع بعملية الاجتهاد لبذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية من عبارات {المتناهي}، "وذلك بالبحث في الحالة المستجدة عن معنى أو وصف ظاهر منضبط يصلح مناطا لحكم شرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى "([3]).

وكان للتمازج الثقافي بين الثقافة اليونانية القديمة والثقافة العربية الإسلامية الوسيطة(*) الأثر الكبير على العديد من الفلاسفة المسلمين الذين عرفوا عن طريق الترجمة (من اليونانية

---

[2])- سالم يفوت، (مر. س)، ص 06.

[3])- المرج نفسه، ص 47.

*)- نستثني هنا الحديث عن الثقافات السابقة عن هاتين الثقافتين.

إلـــى العربيـــة) جـــل مؤلفـــات **أفلاطـــون** Platon **وأرســـطو** Aristoteالأساسية.

لقد عُرفت في المراحل الأولى لنشوء الفلسفة الإسلامية تقريبا جل مؤلفات **أرسطو** الأساسية ومن قبله **أفلاطون**، وكذلك الفيلسوف الإسكندراني **أفلوطين** Plotin ممثل الأفلاطونية الجديدة، حيث تكوّن نتيجة لذلك (نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى العربية)، **وضع فكري** جديد من حيث التمازج العميق بين هذا التراث (التراث اليوناني) وثقافة المجتمع الجديد (المجتمع الإسلامي).

ضمن هذا الإطار، تقوم هذه الرسالة بإلقاء الضوء على إشكالية النقد في أصولها عند مفكري الإسلام الأوائل، من حيث إنتاجها للخطاب الفلسفي، وهي دراسة تحليلية نقدية لأصول الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي في بواكيره الأولى (مرحلة التأسيس) لدى الفلاسفة الأوائل، خاصة عند **الكندي** كأول فيلسوف عربي دفع (بالأنتيليجنسيا) العربية - التي كانت تقف مكتوفة الأيدي أمام الفكر الجبري في تلك الفترة - إلى مناهضة حركة النقل واعتماد العقل والمنطق في فهم العقيدة، وتبيان الملامح المميزة للمنهج الذي اتبعه الفقهاء والنحاة والمتكلمون في تناول قضايا اللغة والشريعة والعقيدة. وللوقوف على هذه الملامح لابد من تحليل الجهاز المعرفي، للعلوم العربية الإسلامية في بواكيره الأولى، وتفكيك قواعده وخلفياته النظرية والفلسفية.

إن البحث في مكونات الجهاز المعرفي للثقافة العربية الإسلامية يحيلنا بالضرورة إلى خطوة منهجية تفرض نفسها علينا، ألا وهي حلقة الارتباط بين ما هو نظري وما هو سياسي واعتبارها منهجا ضروريا. وقد لا نغالي إذا جعلنا هذا الاعتبار أكثر ضرورة حينما يتعلق الأمر بالنظر إلى خطاب الفلسفة في الثقافة العربية، بل في خطاب هذه الثقافة برمته.

وقد أكد **محمد عابد الجابري** في كتابه " **تكوين العقل العربي**" على أهمية المسألة السياسية كشرط منهجي في قراءة الفكر العربي الإسلامي بقوله: ".. والواقع أن أي تحليل للفكر العربي الإسلامي، سواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخاني، سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته.. ذلك لأن الإسلام، التاريخي الواقعي، كان في آن واحد، دينا ودولة. وبما أن الفكر الذي كان حاضرا في الصراع الإيديولوجي العام كان فكرا دينيا، أو على الأقل في علاقة مباشرة مع الدين، فإنه كان أيضا ولهذا السبب في علاقة مباشرة مع السياسة.."([4]).

إن تأكيد **الجابري**، منهجيا، على تفاعل "الفكري" و"السياسي" في ثقافتنا أمر مشروع، خاصة إذا لاحظنا، فعليا وتاريخيا، هذا التفاعل على مستوى بعض أشكال التعبير الثقافي العربي الإسلامي، في المرحلة الوسيطية- الكلاسيكية ([*]).

وهو ما جسده أولا الخطاب الديني، في طموحه إلى توحيد الأمة: توحيدها عقائديا، وتوحيدها لغويا، وتوحيدها أيضا على المستوى الدنيوي: اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا.. هذا التوحيد الشمولي العام، كان التوحيد السياسي عنصرا رئيسيا داخله، وذلك ما تحقق بتَكَوُّن مركز سياسي للدولة آنذاك، في "المدينة".. بل سيرتبط الشرع بالسياسة في مراحل التطور الاجتماعي، في بلاد الإسلام، إذ سيُتخذ الشرع أرضية لكل عمل سياسي، وسيلتحمان بشكل يجعل الدين والسلطان توأمين مثل ما حدث مع دولة بني أمية.

وكذلك عندما اشتد الصراع الفكري الكلامي (علم الكلام)، حيث ارتبط ذلك الصراع النظري في خطاب المتكلمين بالصراع

---

[4])- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة ، 1984. ص 146.

[*])- نقصد بهذه المرحلة العصر الأموي، كما سنعرض له لاحقا.

السياسي، بدءا من مشكلة الخلافة، وداخل التصارع الاجتماعي على العهد الأموي، ثم العباسي. فلم تنفصل المناقشات الكلامية عن المواقف السياسية للفرق الإسلامية التي نشأت في تلك الفترة. يقول **الشهرستاني**: " وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلا في كل زمان، ولكل فرقة مقالة على حيالها، وكتبٌ صنَّفُوهَا، ودولة عاونتهم، وصولةٌ طاوعتهُمْ"([5]).

2)- نشأة علم الكلام وعواملها:

لم ينشأ علم الكلام في الإسلام نتيجة سبب بعينه، بل نتيجة أسباب وعوامل مختلفة عرفها الواقع الاجتماعي الإسلامي ساعدت على تطوره، حيث جاءت المشكلات التي عالجها من واقع حياة المسلمين، فكان فكرهم معايشا لواقعهم ومرتبطا به، وعكس بجلاء التحولات الكيفية التي عرفها المجتمع الإسلامي. فهناك عوامل منبثقة من داخل حياة الجماعة الإسلامية ذاتها، كالخلاف حول بعض النصوص الدينية وكيفية تفسيرها، والخلاف السياسي الذي حدث حول الإمامة، مما أدى إلى ظهور الفرق الدينية ليتطور فيما بعد إلى مسألة العقيدة. وهناك عوامل أخرى من خارج البيئة الإسلامية أعانت على وجوده، من جراء التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة، بالإضافة إلى حركة الترجمة التي ترتب عليها انتقال الفلسفة اليونانية إلى الوسط الإسلامي.

فبوفاة الخليفة الثالث **عثمان بن عفان**، فُتح بَابُ الجدل بين المسلمين حول الخلافة، واتسع المجتمع الإسلامي لضروب الصراع الفكري والحربي المحتدم، كحرب الجمل. وما غذَّى ذلك هو التدفق الأجنبي لئولئك الذين كانوا ينتمون إلى حضارات وأعراق مختلفة وفدت إلى المجتمع الإسلامي بعد إسلامها، ولم تستطع الدعوة الجديدة، (الإسلام) تحرير هؤلاء من ترسبات

---

[5])- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، المجلد الأول، الطبعة الثانية، 1975. ص 43.

أديانهم ونِحَلهم السابقة، بالإضافة إلى الأفكار الفلسفية والمقولات المنطقية، التي تدفقت من مراكز الترجمة خاصة في عصر **المأمون** العباسي.

عندئذ، بدأ الناس يتساءلون عن الكبائر والصغائر، وعن حكم مرتكبها أهو مؤمن أو كافر؟، ويوم أن ظهر ذلك كله، أصبح للبحث في القدر محل، "لاسيما وقد اعتنقت الإسلام أجناس وشعوب ذات ثقافات قديمة، حملت معها ما حملت من آراء وأفكار. ويمكن القول أن مشكلة القدر من مستحدثات النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، ولكنها لم تعلن ولم يعرف لها أنصار إلا في أخرياته. فأخذ أناس يردون كل شيء إلى الله وهم الجبرية، وذهب آخرون إلى أن العبد خالق لأفعاله وهم القدرية "([6]).

وقد كان للسياسة دور في إذكاء قضية الجبر والاختيار. ذلك ما فعله بنو أمية، عندما عارضوا "القول بحرية الإرادة لاعتبارات دينية وسياسية، لأن القول بالجبر يخدم سياستهم، فهم يقولون إنهم جاءوا بقضاء الله وقدره، وإذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم"([7]). وفي خضم هذا الجو (جو الأخذ والرد) جهد المتخاصمون في تدعيم وجهة نظرهم بشتى الدلائل والحجج، وحاول الكل أن يجد في الكتاب والسنة ما يَنْتصرُ له.

وأخذت بنية المجتمع الإسلامي في التَغيُّر، وذلك منذ أواخر المنتصف الأول للقرن الأول الهجري، بفعل الأجناس المختلفة التي دخلت الإسلام حاملة معها كل ألوان حضارتها، كما ذكرنا سابقا، وهي في نفس الوقت جاهلة لمضامين التعبير اللغوي، "فبدأ تعاملهم مع النص القرآني مرتبطا بما ترسموه من آراء، فاحتدم الخلاف بينهم وبين الصفوة من المسلمين، فانضاف هذا إلى تمثل الصفوة أنفسهم للمعاني القرآنية وما تطرح من

---

[6]- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق ج2، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1983. ص 92.

[7]- إبراهيم مدكور، (مر. س)، ص 93.

قضايا تمس العقيدة، وتسلحوا بما دعت إليه آيات كثيرة من استعمال الجدل وإعمال النظر، قال الله تعالى لرسوله: (أُدْعُ إِلىَ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)(*)"([8]).

وليس من السهل رصد كل التطورات التي مرت بها نشأة علم الكلام، حتى انتهت إلى ما تعنيه الآن من علم الإلهيات في الإسلام، حيث تحكمت في نشأته وتطوره مجموعة هائلة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية سادت آنذاك في المجتمع الإسلامي. جعلت منه في نهاية الأمر مدرسة فلسفية، "تقول بمبدأ الذرة، وتذكرنا بفلسفة **ديمقريطس**، في الوقت الذي تختلف، في مجمل مضمونها، عن هاتين الفلسفتين"([9]) **كما سنرى ذلك لاحقا مع بدايات الفكر الفلسفي في الإسلام.**

1-2)- عامل الفتوحات الإسلامية والثورة الثقافية المضادة.

لقد عملت الفتوحات الإسلامية في مختلف الأقطار، ذات الثقافات العريقة، مثل فارس والشام ومصر على إدخال شعوب عديدة في الإسلام، وقد كان قبل ذلك الفرس يؤمنون بالزرادشتية(*) والمانوية والمزدكية والصابئية(**)، كما انتشرت اليهودية والمسيحية في الشام ومصر، وعند إحساس هذه الشعوب بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين، شن مثقفوها "حملة ثقافية

***)- القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.**

[8])- علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الثانية، 1984. ص 25.

[9])- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1983. ص 169.

***)- هي ديانة الفرس القديمة، سميت بذلك نسبة إلى زرادشت النبي الثاني عند المجوس بعد كيورمث، وعندهم أن النور والظلام، أصلان متضادان وهما أصل الموجودات، والخلاص هو افتراق النور عن الظلمة، وتسمى أيضا بالثنوية وعبدوا النار لأنها عندهم جوهر شريف علوي، رشيد البندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994. ص 29.**

****)- ديانة قديمة جدا لا زالت باقية إلى يومنا هذا كأقلية دينية في إيران وجنوب العراق وتسمى أيضا بالمندائية، لهم كتاب يدعى بالكنزة، وقديما منهم عبدة الأفلاك، حيث بنوا الهياكل لها، ومنها ظهرت عبادة الأصنام. وكانت حران مركزهم العلمي.**

مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية وتفتيت وحدة المسلمين"([10])، مستغلين في ذلك انتشار الأفكار الفلسفية اليونانية وأساليب المنطق اليوناني التي عرفتها المنطقة قبل ظهور الإسلام، ذلك لأن المسلمين كانوا منشغلين بالفتوحات، ولم يكن لديهم من الوقت ما يسمح لهم بالبحث في العقائد(*)، ولكن لما استقر أمر الإسلام في البلاد المفتوحة، وجد بعض المسلمين الوقت للخوض في بعض المسائل العقائدية. بالإضافة إلى احتكاكهم بأهل الديانات السماوية في تلك الأمصار، كاليهودية والمسيحية. وقد كان هؤلاء أهل علم وفلسفة ولهم دراية بالجدل والمنطق. لأن الأمر في هذه البلدان المفتوحة لم يكن على ما كان في شبه الجزيرة العربية من وثنية ساذجة لا يعرف أهلها من المنطق والفلسفة شيئا ليدافعوا به عن دينهم، فعندما واجهوا الإسلام لم يكن لديهم ما يلتمسون لأنفسهم المعاذير لعبادتهم الأصنام: (مَا نَعْبُدُهُمْ إلا لِيُقَرِبُونَا إلىَ الله زُلْفَى) (**)، (قَالُوا وَجَدْنَا أَبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ)(***).

ويكفي هنا أن نذكر قصة ملك السند مع **هارون الرشيد**، عندما بعث إليه الملك برجل من السمنية (البوذية) وقال له:" إنك رئيس قوم لا ينصفون، إن كنت على ثقة من دينك فوجه إليّ من أناظره، فإن كان الحق معك اتبعناك وإن كان معي اتبعني، فأرسل إليه **هارون الرشيد** محدثا، فلما وصل إلى الهند أكرمه الملك واتى بعالم سمني (بوذي) ليناظره، فسأله: اخبرني عن معبودك هل هو قادر على كل شيء؟ فأجاب المحدث: نعم، فسأله السمني

---

[10])- محمد علي أبو ريان ، (مر. س)، ص 137.

*)- يعلق الشيخ محمد عبده عن هذا الموضوع بقوله: " مضى زمن النبي صلى الله عليه وسلم وهو المرجع في الحيرة، والسراج في ظلمات الشبه، وقضى الخليفتان (أبو بكر وعمر) بعده ما قدّر لهما من العمر في مدافعة الأعداء وجمع كلمة الأولياء، ولم يكن للناس من الفراغ ما يخلون فيه مع عقولهم، ليبتلوها بالبحث في مباني عقائدهم. وما كان من اختلاف قليل رُدّ إليهما، (...) وأغلب الخلاف كان في فروع الأحكام لا في أصول العقائد، ثم كان الناس في الزمنين يفهمون إشارات الكتاب ونصوصه، يعتقدون بالتنزيه، ويفوضون فيما يوهم التشبيه، ويرون أن له معنى غير ما يفهم ظاهر اللفظ ". رسالة في التوحيد، (مر. س)، ص 24.

**)- القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية 03.

***)- القرآن لكريم، سورة الأنبياء، الآية 53.

(البوذي): أهو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال المحدث هذه مسألة من علم الكلام وهو بدعة وأصحابنا ينكرونه، فصرفه الملك، وأرسل إلى **هارون الرشيد** بالأمر فاستاء وغضب وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه؟ فقال أحد رجال حاشيته: بلى يا أمير المؤمنين هم الذين نهيتهم عن الجدال، والذين أودعتهم السجون، فأطلق **الرشيد** سراحهم لينتشروا في الأرض دفاعا عن الإسلام"([11]).

وقد تمثلت ردة الفعل هذه على انتشار الإسلام بعد الفتوحات، في المعارضة المسيحية في عهد الخلافة الأموية برجال تعمقوا في دراسة اللاهوت المسيحي من أمثال الأسقف **يوحنا الدمشقي** طبيب **يزيد الأموي**. فقد كان هذا الأخير يرتب الكتب والمقالات في مهاجمة الإسلام. وعلى أية حال يمكن القول، أنه كان للجدل الديني حول العقائد المسيحية، واليهودية ومعارضتها للدين الجديد، أكبر الأثر في ظهور علم الكلام الإسلامي وتحديد موضوعاته، فانبثقت مشكلة (كلام الله)، هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ قديم أم حادث؟. وبالتالي، وفي ظل هذا الجدل الثقافي أصبح علم الكلام واحداً من الإبداعات المعرفية للحضارة الإسلامية، وسارع إلى دراسته وتدريسه والتأليف فيه مجموعة كبيرة من العلماء المسلمين، منذ نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني للهجرة. وصار تنوع الأقوال في علم الكلام يمثل الحجر الأساس لوجود الفرق المختلفة في الإسلام، وأن ميلاد ونشأة كل فرقة، ونموها، وتأثيرها في مسار الحياة الإسلامية، بات مشروطا ببنائها لآراء وتصورات قائمة على الاستدلال في القضايا العقائدية، تستند إليها كمرجعية في سلوكها السياسي، وكفهم عقائدي خاص بها.

---

[11]- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام "دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين "(المعتزلة)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985. ص 31.

2-2)- عامل مشكلة الخلافة (الإمامة):

يقول **أبو الحسن الأشعري**:" اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضا، وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينة، وأحزابا متشتتة، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم. وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة"([12])، وهو احد العوامل الداخلية التي ساهمت في نشأة علم الكلام، ولا يقل أهمية عن أثر الخلاف حول مسائل الدين التي كانت في جوهرها سياسية، فقد كان لاجتماع السقيفة الذي أسفر عن مبايعة **أبي بكر الصديق** خليفة لرسول الله أثره الكبير، حيث كان كبار الصحابة يؤثرون **عليا** على **أبي بكر**، فعين **أبو بكر عمرَ**، وبعد **عمر** جاء **عثمان**، "واستفحل استياء أنصار علي بعد الأحداث التي أحدثها عثمان والفتن التي استيقظت في عهده، فثارت عليه مناطق الكوفة والبصرة ومصر والمدينة، بسبب سياسة عماله الذين كان أغلبهم من طرداء الرسول، وتغليبه العنصر الأموي بغض النظر عن الالتزام بالإسلام وكان مقتله نذيراً باندلاع الفتنة الكبرى والحرب الأهلية بين المسلمين، ولم يستقر الأمر **لعلي** وإنما نافسه **طلحة والزبير** فضلا عن **معاوية** المطالب بدم **عثمان**، ولم يهنأ **عليُ** بانتصاره في واقعتي الجمل وصفين، إذ لزم عن التحكيم أن خرج عليه بعض شيعته"([13])، فأفسدوا عليه الأمر كله مع **معاوية** ثم قتلوه.

وقد كان لحادثة مقتل **علي** وقع كبير في نفوس أتباعه،" فابتدأت شيعته في الظهور بشكل واضح على مسرح الحياة الإسلامية، وأظهرت القول كعقيدة بأنه كان أحق صحابة النبي بخلافته، هو وذريته من بعده، لأن النبي قد نص على ذلك في

---

[12])- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، "كتاب" بمكتبة المصطفى الإلكترونية، www.Al-mostafa.com.، ص ص 02، 03.

[13])- أحمد محمود صبحي، (مر. س)، ص 90.

رأيهم، كما اعتبرت كل من جاء بعد النبي من الخلفاء الراشدين مغتصبا لحق **علي** وذريته "[14].

ثم جاءت قضية مرتكب الكبيرة، فعندما صعد الأمويون إلى السلطة، وهم غير جديرين بها في نظر الخوارج، جاءوا إليها عن طريق الغصب والإكراه، بل أن بعضهم لم يتورع عن ارتكاب الكبائر من سفك للدماء واغتصاب الأموال، فأعلن الخوارج تكفيرهم، وأعلنوا عليهم الحرب للتخلص منهم. أما المرجئة فقالوا بإرجاء الحكم على فاعل الكبيرة إلى يوم القيامة إن شاء الله عذبه، وإن شاء غفر له. ثم جاء فرقة المعتزلة لتعلن أن فاعل الكبيرة ليس هو بمؤمن وليس هو بكافر وإنما في منزلة بين المنزلتين.

هكذا انبثق عن هذه الهزات السياسية، مسائل كلامية، كما سبق ذكره حول الإمامة ومرتكب الكبيرة، ثم انضاف إلى ذلك مسائل أخرى، منها القضاء والقدر، التي أخذ بها الأمويون سندا لحكمهم، فقالوا بالجبر. يذكر **ابن المرتضى** في كتابه **"المنية والأمل"**، أن مذهب الجبر قد حدث في دولة **معاوية بن أبي سفيان**[15]، وملوك بني مروان [16].

3-2)- عامل القرآن الكريم:

هذا العامل، عكسته الآيات المتشابهة [17]، واختلاف المسلمين في تفسيرها، الأمر الذي أدى إلى ظهور أسلوب التأويل لدى الفرق الكلامية للتدليل على صحة مواقفها. يقول القرآن

---

[14]- التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت) ص 15.

[15]- كان معاوية يذكر دائما في مجالسه أنه وعلي قد احتكما إلى الله، فنصره الله وخذل علياً، وبذلك كان معاوية أول من أشاع في الإسلام بدعة القول (المنصور من نصره الله والمخذول من خذله الله).

[16]- ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق توما أرنلد، دار المعارف النظامية، حيدر أباد، (د. ط)، 1316هـ. ص ص 7، 8.

[17]- تنقسم آيات القرآن الكريم إلى: آيات محكمة، وآيات متشابهة. فالمحكم: هو الذي أحكمه الله تعالى، أي أنه فصله عن الإشتباه بغيره، فالإحكام هو الفصل والتمييز، والفرق والتحديد الذي به يتحقق الشيء، وهكذا تكون الآيات المحكمة آيات واضحة لا غموض فيها. أما المتشابهة: لغة هو المشَكل، والمتماثل والملتبس، وقيل معناه يشبه بعضه بعضا.

الكريم (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَ أُمُ الكِتَابْ وَأُخْرَى مُتَشَبِهَاتْ فَأَمَا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ الله وَالرَاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبَابْ)(*).بالإضافة إلى بعض الآيات المتعلقة بالجبر والاختيار، التي أثارت هي الأخرى نقاشا عقليا بين مؤيد للحرية ورافض لها، لأن هذه الآيات تركت الباب مفتوحا للقول بالجبر والقول بالاختيار، الأمر الذي دفع بالعقل إلى التساؤل: كيف يمكن للإنسان أن يكون مختارا ومجبورا في نفس الوقت؟ استنادا إلى آيات متشابهات مثل قوله تعالى: (وَمَا رَمَيْتَ إذ رَمَيتْ لَكِنَّ الله رَمَى)(**). وهذه آية صريحة في الجبر ومثل: (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ الله، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ)(***). وكذلك قوله تعالى: (وَهَدَيْنَاهُ النَجْدَيْن)(****). ليختار أي الطريقين، وهذه الآية صريحة في الاختيار أي في القول بحرية الإرادة.

كما أثارت بعض الآيات المتعلقة بالتجسيم والتشبيه، وأخرى بالتنزيه، نقاشا عقليا حولها، مثل الآيات التي ورد فيها ذكر اليد والاستواء على العرش كقوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَمِيعُ البَصِيرْ)(*).

وفي هذا الصدد، يرى **ابن خلدون** أن الآيات المتشابهات، هي الأصل في نشأة علم الكلام، فالبحث في ذات الله وصفاته ورؤيته، سواء بالقلب أو بالبصيرة، وكذلك كلام الله من حيث كونه قديما أو مخلوقا ومسائل التوحيد بصفة عامة، فهذا كله يعود إلى ما دار من خلاف حول تفسير الآيات المتشابهات.

وإلى جانب القرآن الكريم يمكن إضافة مسألة أو عامل آخر ساهم في ظهور علم الكلام، ويتعلق الأمر بوفاة الرسول

---

*)- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 7.
**)- القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 17.
***)- القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 79.
****)- القرآن الكريم، سورة البلد الآية 10
*)- القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 11.

صلى الله عليه وسلم، حيث أخذت بعض الأمور الدنيوية تحتاج إلى التفسير بالاجتهاد والتصرف من قِبَلْ الخلفاء، لأن النبي لم يكن لينطق على الهوى، بل هو وحي يوحى، فكل اقتراحاته وحلوله هي أوامر إلهية يتقيد بها الناس، ولا تقبل الجدل، لكن بعد وفاته اختلفت واختلطت الأمور على المسلمين، وعليهم أن يحلوا أمور دنياهم المستجدة بأنفسهم، أو كما قال لهم عليه الصلاة والسلام انتم أعرف بأمور دنياكم، إذن كل هذه الأمور احتاجت إلى جدل في العقيدة وتأويل لنصوص القرآن والحديث.

4-2)- عامل مسائل الفلسفة اليونانية:

أما العامل الأخير، فيعود إلى تأثر علم الكلام الإسلامي ببعض مسائل الفلسفة اليونانية (المشائية)، ومنها المذهب الذري عند الطبيعيين، فالمسلمون استخدموا هذا المذهب للتدليل على وجود الله، وكيف أنه العلة المباشرة للحوادث، كما قال بذلك المعتزلة. في حين كان قد "استخدمه **ديموقريطس** Démocrite ومن جاء بعده استخداما ماديا للتدليل على قدم الذرات وانتفاء وجود خلاء بينها "([18]). وبهذا كان تعرض المسلمين لوحدات الزمان والمكان والخلاء والفعل الإلهي والفعل الإنساني، أمرا ضروريا لإثبات القدرة الإلهية المطلقة. وكان قبل ذلك أن أول كتاب فلسفي نقل إلى العربية هو كتاب المنطق الذي ترجمه **ابن المقفع**، نظرا لحاجة المسلمين إلى ذلك، "فقد كان المتكلمون من المسلمين يرغبون في التسلح بالمنطق ضد خصومهم من أهل الديانات الأخرى، ممن كانت لديهم دراية بالمنطق وبالفلسفة اليونانية "([19])، ثم نقلت كتب أخرى في الإلهيات والطبيعة والأخلاق.

هكذا يتضح مما سبق أن نشأة علم الكلام يعود بعضها إلى عوامل خارجية وأخرى داخلية، وبالتالي من الخطأ أن نرجع

---

[18])- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 140.

[19])- التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، (مر. س)، ص 23.

مصدر علم الكلام إلى مصدر واحد بعينه، لكن من المرجح القول إن المصادر الداخلية كان لها الأثر الكبير في ذلك، وأخصها القرآن الكريم لأنها أهم مسألة دار حولها الخلاف، وهي كلام الله وخلق القرآن، ثم النزاع حول الخلافة لأنها كانت أهم مسألة اشتد فيها الخلاف، وتكونت حولها أهم الفرق، وعن طريق السياسة انتقلت هذه الفرق إلى البحث في أصول الدين، وأصبح لكل فرقة متكلمون هدفهم البحث والدراسة، ومعالجة المشاكل الدينية.

وقد ظل ذلك الارتباط بين الكلام والسياسة بارزا، خاصة مع المعتزلة. ولعل تواجد قضايا "الجبر" و"الاختيار" و"العدل" و"الإمامة" يعفي عن بذل جهد نظري لإثبات وجود مقال وممارسة السياسة داخل الخطاب الكلامي.

وكذلك في مجال الفقه تداخل الاجتهاد والنظر في الشرع مع الممارسة السياسية، حيث نجد في مجمل الخطابات الفقهية نموذجا لذلك التداخل بين النظري والسياسي؛ إذ يهتم الفقه، كاجتهاد ونظر، باستنباط الأحكام في مجال التشريع والقانون والأخلاق. وبالتالي ملازمة الفقهاء للسلطة، ومسايرة السلطان للفقهاء، والعمل بأقوالهم وفتاويهم...، فعلى سبيل المثال كفر الفقهاء متكلمي الاعتزال بأمر من السلطان (**المتوكل**) وصُدرت كتب **الكندي** بإيعاز من **محمد وأحمد إبني موسى بن شاكر**، وكان هذان الشقيقان يكيدان لكل من ذكر بالتقدم في علم أو معرفة.

إذاً لا يمكن أن يخرج التفكير النظري، عن كونه نشاطا إنسانيا. ولا يمكن النظر إليه منفصلا عن النشاط العملي والممارسة الاجتماعية للإنسان. وبهذا المعنى يمكن التفكير في ارتباط نمط فكري محدد، وهو الفلسفة، بممارسة عملية معينة، وهي السياسة. فها هنا نجد "فكرا" و"ممارسة" لم ينفكا عن التفاعل والارتباط:

- **تاريخيا**: إذ سار تاريخ الخطاب الفلسفي سيرا سياسيا، بتفاعله مع تحولات وصراعات المجتمع والتاريخ، ولأن خطاب الفلسفة كان تدخلا سياسيا في تلك الصراعات..
- **بنيويا**: إذ شكل الموضوع السياسي- الأخلاقي عنصرا بارزا في بنية ونظام الخطاب الفلسفي.

فقد كان مثلا **أفلاطون** (347-429 ق.م)، في آن واحد، الفيلسوف الذي يتأمل "المثل"، والذي يناصر سياسة "الجمهورية" ويرسم نظامها السياسي، والتربوي والأخلاقي..

ولعل هذه الحالات، وغيرها، هي التي جعلت "**فرانسوا شاتلي** François chatelet" يؤكد بأن "تاريخا للفلسفة هو بالضرورة تاريخ سياسي"([20]). إنه تاريخ يتفاعل فيه القول الفلسفي مع المجال السياسي: قولا وممارسة، حيث ترتفع فيه القضايا السياسية والممارسات العملية إلى مستوى التصور الفلسفي، أو تتحول الأطروحات النظرية داخله كي تتجسد في قول سياسي، وفي نشاط عملي- اجتماعي.

كما هو الحال عند **الكندي**، الذي نعمل، ضمن هذه الرسالة، على رصد بواكير خطابه الفلسفي من خلال **رسائله الفلسفية**، حيث لم تكن "ثقافة المجتمع الجديد (المجتمع الإسلامي) ذاك نتاج عملية النقل والتمازج تلك فقط، بل أن الإسلام كون تلك الترسانة الواسعة لمجموعة ضخمة من المشكلات الفكرية والدينية والاجتماعية التي عملت، بفعل عامل التأويل واستخدامه حتى الحد الأقصى من قبل الأطراف الفكرية المتنازعة، على تقديم وقود لنزاع تلك الأطراف"([21]).

من هنا نود استجلاء واستخلاص المؤثرات الأساسية التي ساهمت في تكوين الخطاب الفلسفي عند **الكندي**، سواء في

---

[20]- ف.شاتلي، الوضع الراهن لمسألة تاريخ الفلسفة، ترجمة: جمال الدين العلوي، مجلة آفاق، العدد 2، السلسلة الجديدة، ص 41.

[21]- طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، مصر، (د.ط)، 1971. ص 226.

التأثير اليوناني عند **أفلاطون وأرسطو وأفلوطين**، أو في التأثير الديني الإسلامي. **وما هي النتائج التي توصل إليها، وهل تجاوز هذه التأثيرات؟** وقدم رؤية مخالفة للرؤى القديمة (اليونانية).

2-5)- الكندي والخطاب الفلسفي العربي الإسلامي:

أول محاولة قام بها **الكندي** تلك التي قامت على أساس التوفيق بين الفلسفة والدين، ونقصد بذلك التراث الفلسفي اليوناني وعلم الكلام. ولكن السؤال المطروح أو يفرض نفسه في تاريخ الفلسفة الإسلامية. **هل الكندي بتعرّفه على الفلسفة اليونانية، وما قام به هو مجرد امتداد للفلسفة اليونانية في صورتها العربية (أي ترجمتها إلى العربية) أم هو إبداع فلسفي عربي إسلامي؟ وبمعنى آخر هل " نعتبر الفلسفة اليونانية سلطة تمارس مفعولها على خطاب الفلسفة العربية الإسلامية؟ وبالتالي فلا جديد داخل الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي سوى تلك (الفلسفة اليونانية) المندسة هنا وهناك في آراء الفلاسفة العرب المسلمين، (...) أم هل نضعها شهادة ميلاد للفلسفة العربية الإسلامية؟"([22]).**

إن الإجابة عن هذه الأسئلة، وبالتالي التفكير في لحظة بداية التفلسف عند العرب المسلمين، يدفعنا بالضرورة إلى تناول **الكندي** كنموذج، وتحليل خطابه الفلسفي من خلال رسائله الفلسفية، ورصد بواكير خطابه هذا واستجلاء واستخلاص المؤثرات الأساسية التي ساهمت في تكوين هذا الخطاب، كما ذكرنا آنفا.

إذن فعلى اعتبار أن المواجهة بين الفلسفة الإسلامية والأفكار الفلسفية اليونانية، هي في حقيقة الأمر محاولة للتعرف

---

[22])- بن مزيان بن شرقي، عودة إلى فلسفة الكندي، تساؤلات حول صور الامتدادات والإبداع في الفلسفة الإسلامية، ورقة قدمت ضمن أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة ، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2001. ص 256.

والاستيعاب أكثر، من أجل الإبداع، فإن **الكندي** قد جسد هذه المحاولة في رسائله الفلسفية (*).

إن وضع المسألة بهذا الشكل يجعلنا بالضرورة نلتمس بعض القضايا الرئيسة في تاريخ الفكر الفلسفي بصفة عامة، وتاريخ الفكر الفلسفي في العصر الوسيط بصفة خاصة. هذه القضايا التي مارست تأثيرها على تشكل ونمو هذا الخطاب (الخطاب الفلسفي عند **الكندي**)، لذلك سيكون هذا البحث في مجمله دراسة للخطاب الفلسفي اليوناني والخطاب الفلسفي الإسلامي، من خلال المسائل الرئيسية التي عالجها.

3)- راهنية الخطاب الفلسفي:

تثير الممارسة الفلسفية اليوم، على ساحة الفكر العربي الإسلامي، مجموعة من الأسئلة، أهمها، **هل لهذا الفكر راهن مثل راهن الفكر الفلسفي الأوروبي؟ وهل استثمر هذا الفكر كل ما ورد إليه من ثقافات مثل ما كان عليه الحال مع الفلسفة العربية الإسلامية في القرون الوسطى؟**، وبالتحديد مع **الكندي**، وما فعله عند معالجته للقضايا، التي طرحتها، الفلسفة اليونانية، قبل ذلك، وعالجتها من وجهة نظرها الخاصة، حيث كان للفلسفة العربية الإسلامية في بداية عهدها موقف يعكس نظرة المسلمين المتشبعين بحضارتهم الإسلامية، فقاموا بتجميع هذه الثقافة وترجمتها ثم استخراج أفكار وتصورات معينة منها، تخدم واقع الحال الإسلامي. **وهل تحرير فكرنا الفلسفي اليوم، هو نقل للفكر اليوناني قديما واستمرار للفكر الغربي حديثا ومعاصرا؟**

يبدو أن راهنية الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي، ليست هي راهنية الفكر الأوروبي، بمعنى (حاضر وفعل)، ولكي يكون كذلك يجب عليه أن يعيد التصور في بناء تاريخ الفلسفة بصورة تبرز حضور الفلسفة العربية الإسلامية، الحضور الذي كان لها بالفعل، في العصور الوسطى، الحضور الفعلي والحضور

*)- يمكن اعتبار رسالته في الفلسفة الأولى التي بعث بها إلى المعتصم، تشريعا وممارسة للفلسفة.

الكامن، أي نريد من الفعل الفلسفي العربي المعاصر، أن يساهم في تاريخ الفلسفة خارج كل مركزية، وذلك بالاعتماد على الحقائق التي يقدمها لنا التاريخ، فقد نشأت الفلسفة في اليونان على أيدي فلاسفة اكتسبوا القدرة على التفلسف بما تعلموه من احتكاكهم بالثقافات الأخرى(*)، كذلك الفلسفة العربية الإسلامية، التي بدأت منذ بداية عصر الترجمة في القرن الثامن الميلادي لتعيش فترة ازدهار من القرن التاسع إلى الثاني عشر، (من **الكندي** إلى **ابن رشد**)، ثم لتندمج وتتدخل مع التصوف وعلم الكلام والفكر الشيعي إلى القرن الماضي. ثم تأتي بعد ذلك المرحلة المعاصرة التي هيمنت فيها المركزية الأوروبية إلى درجة أصبح معها الفكر الفلسفي مرهونا بالتصور الذي شيدته ومازالت تقدمه هذه المركزية.

والحديث عن راهن الفكر الفلسفي اليوم هو بالضرورة حديث عن المشتغلين بالفلسفة، أي أولئك الذين يسعون إلى بناء نظرية فلسفية، وبالتالي "البحث في المنطلقات التي يمكن أن تنطلق منها فلسفة عربية معاصرة، لكي تصبح لأفكارها ونظرياتها قيمة موضوعية على صعيد الفكر الإنساني المعاصر([23]). **وما طبيعة النقد في العمل الفلسفي العربي الراهن وكيف ننزله في الجدل الفلسفي الدائر في العالم حاليا؟** و" تصبح المسألة المطروحة إذن هي البحث في اندراج الفيلسوف العربي ضمن الفترة المعاصرة من تاريخ الفلسفة، وبنائه لإشكالية جديدة أو مساهمة أفكاره في بناء بعض الإشكاليات على الصعيد الإنساني"([24]).

***)- احتكت الفلسفة اليونانية بالرياضيات المصرية والفلك البابلي وما ارتبط بهما من معارف وتصورات حول الإنسان والطبيعة وما وراء الطبيعة، وعاشت هذه الفلسفة ثلاثة قرون، ابتدأ من السادس قبل الميلاد، من طاليس أول فيلسوف يوناني إلى أرسطو الذي انتقلت بعده الفلسفة إلى خارج اليونان، إلى مصر بالإسكندرية وإنطاكيا بالشام، لتمتد شرقا إلى فارس وغربا إلى روما، وقد عمرت هذه الحقبة المسماة بـ"العصر الهيلنستي"، اثني عشر قرنا، ابتداء من آخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الثامن الميلادي.**

[23])- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأول 1990. ص 26.

[24])- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، (مر. س)، ص 39.

أو يمكن توجيه السؤال على نحو آخر: **لماذا لا نجد من بين الأسماء التي أغنت الفكر الفلسفي في القرن العشرين اسما عربيا يمكن أن نقول إن له إضافات مجددة في مجال الفكر الفلسفي؟**

إن عدم حضور فلاسفة في الفكر العربي المعاصر، هو دليل على أن الفكر في العالم العربي غير قادر على مجارات العقلانية الأوروبية، وإنتاج ثقافة عقلانية، وتاليا عدم قدرته على إنتاج خطاب فلسفي.

إن هذا الوضع يجرنا إلى القول أن هناك أسبابا كامنة وراء هذا العزوف عن الإنتاج، وأن الإنتاج الفلسفي في أوروبا وأمريكا، قد اتبع تقليدا، "بدأ منذ التجديد الذي عرفته الفلسفة الأوروبية في القرن السابع عشر الميلادي مع الفيلسوف الفرنسي **ديكارت** Descartes "([25]).

أما الإنتاج الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة فإنه عرف بعض العوائق حالت دون إنتاج خطاب فلسفي، ومن ضمنها الأسباب التالية:

1- التأرجح بين التراث والإنتاج الفكري العالمي المعاصر، أي أن المفكر العربي اليوم لم تعد له القدرة على التوظيف الإيجابي لتراثه الفكري في خضم الإنتاج الفكري المعاصر، سواء كان علما أو تقنيات أو فلسفة، حيث لم يستطع أن يجمع بينهما في نظرية واحدة جديدة.

2- غياب المنهج العلمي الذي من شأنه أن يساعد على تجديد مسيرة الإنتاج الفكري والوصول به إلى المعرفة الحقيقية، تلك هي الطفرة التي "عرفها الفكر الأوروبي الحديث، حين وقع فيه استبدال منهج بآخر جديد رمز إليه فيلسوفان أحدهما عقلي هو

---

[25])- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، عالم الفكر، العدد الرابع، المجلد الثلاثون، 2002. ص 116.

ديكارت، والثاني دعا إلى اعتماد التجربة في البحث وهو **بيكون** Bicon "([26]).

3- سوء التعامل مع التراث، حيث كان ينظر إليه نظرة موحدة، دون التمييز فيه بين مظاهر القوة التي يمكن الاستناد إليه في الحاضر، وما يمكن أن نعده أنقاضا ليس لها تأثير إيجابي في حاضرنا.

4- لقد ساعدت هذه النظرة الموحدة للتراث على الارتماء في أحضانه والتسليم بسلطته فأضحى يلازمنا في حياتنا المعاصرة، نعود إليه لحل مشاكلنا الراهنة وكأنه يحمل حلولها مسبقا، " متناسين أن مشكلاتنا الحالية ليست، على رغم التماثل الظاهر، هي مشكلات أسلفنا نفسها، وأن علينا أن نفكر فيها من جديد، من دون أن نجعل للماضي سلطانا لا مرد لمرجعيته عل فكرنا"([27]).

5- سلطة السياسي على الحياة الفكرية، واستبداد المالكين للسلطة في المجتمع ومنعهم لكل من يخالفهم والتضييق عل فكرهم الحر، والجمع بين السلطة والرأي، "حيث أصبح السلطان وبسب سلطانه السياسي، صاحب الرأي، لا أن يكون صاحب رأي، بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس أراؤهم"([28]).

6- سيادة الفكر الخرافي والعقل الغيبي الذي يؤدي إلى تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات. فلا يمكن لحياة مجتمعية يسودها مثل هذا التفكير أن تنتج ثقافة عقلانية وفكرا فلسفيا.

غياب إنتاج فلسفي بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، يعزوه **زكي نجيب محمود** إلى كون الإنتاج الحالي، وهو أحد المشاركين فيه، أنه يتسم بكونه مجرد أصداء تردد بعض ما جاء في الفكر الأوروبي، وهو إنتاج ينصرف إلى الدراسات الأكاديمية التي

---

[26])- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص 117.

[27])- المرجع نفسه، ص 117.

[28])- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة. 1982. ص 27.

تعرض موضوعات ومذاهب عرضا أقرب إلى التاريخ منه إلى تكوين فكر جديد مبتكر.

ومن المشتغلين في مجال الفلسفة، وباحثين عن الشروط التي تسمح وتساعد في حضور الإبداع في الثقافة العربية المعاصرة، نذكر **ناصيف نصار** الذي بحث من جهة أولى في شروط نهضة الفلسفة في العالم العربي المعاصر، كما بحث من جهة ثانية في شروط الاستقلال الفلسفي، كذلك نذكر **طه عبد الرحمن**، الذي يسعى في مشروعه "**فقه الفلسفة** " إلى تحرير القول الفلسفي العربي الإسلامي من التقليد، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري؛ ذلك أنه "يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق"([29]).

1-3)- ناصيف نصار والاستقلال الفلسفي:

يرى **ناصيف نصار**، أن وضع الفلسفة وحضورها في الثقافة العربية النهضوية، التي بدأت في القرن التاسع عشر، كان حضورا هشا وهامشيا، وذلك لغلبة الطابع الأدبي واللغوي على تلك الثقافة وسيادة الاتجاه الإصلاحي. وقد "ساهم الفكر النهضوي بكل تياراته، حقا، في إدماج التفكير النقدي والتجديدي في الثقافة العربية المعاصرة، ولكنه لم ينجح مع ذلك في جعل حضور الفلسفة ضمنها بوصفه عنصرا مؤثرا في تطورها، فإن القضايا الفلسفية لم تلامس عند التيارات الإصلاحية إلا بصفة هامشية، يمكن أن نقول إنها مهدت المجال لفلسفة، ولكن من دون أن تكون بذاتها هي الفلسفة "([30]).

ويعد كتابه "**طريق الاستقلال الفلسفي**" محاولة في السعي إلى البحث في شروط الاستقلال الفلسفي العربي. الذي تعترضه

---

[29])- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى. 2002. ص 21.

[30])- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص ص 118، 119.

في نظره عقبتان مهمتان، هما: الموقف الإتباعي من تاريخ الفلسفة، والثاني اختلاط الفلسفة بالإيديولوجية.

ولتخطي هاتين العقبتين، يدعو **ناصيف نصار** إلى " ضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة في العصور القديمة والحديثة، (...) فهو شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة وللمساهمة في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل "([31]). لأنه باستطاعة الفيلسوف العربي الوقوف موقف الاستقلال من تاريخ الفلسفة بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات التاريخية التي يعيشها مجتمعه العربي، ووضعيتها الحضارية المتميزة عن سائر الوضعيات الحضارية.

2-3)- طه عبد الرحمن وحق الاختلاف الفلسفي:

كذلك كتاب **"الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" لطه عبد الرحمن،** يعد محاولة لتحرير القول الفلسفي العربي، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري؛ ذلك أنه لكل قوم الحق في التفلسف بمقتضى الخصوصية الثقافية، دون تجاهل الآخر. فقد رأى أن أصحاب الفكر الإصلاحي في العصور الحديثة والمعاصرة قد تبنوا عقلانية الغرب منهجا ومنطلقا في التفكير، وربطوا كل تقدم بها. فأغلب أصحاب المناهج والمشاريع في قراءة التراث؛ بنَوا مجدهم التنظيري وشهرتهم من مناهج الغربيين وأفكارهم، واقتفوا آثارهم، وتعلقوا بأسباب لا تمت إلى وجودهم؛ فافتقدوا حاسة النقد عندهم. والسر في نظر **طه عبد الرحمن** يعود إلى " قصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يُقلدون "([32]). فغلب على هؤلاء التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم؛ فقلدوها

---

[31])- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1979. ص ص 30، 31.

[32])- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات جريدة الزمن، الطبعة الأولى، 2000. ص 137.

وما ملكوا ناصية تقنياتها، ولا تفننوا في استعمالها ([33])، فانقطعوا عن تراثهم جملة وتفصيل؛ فكان لجوؤهم إلى تراث غيرهم مقلدين لمسالكه، ومتشبهين بأصحابه. فهو يقول عن ذلك:" أما ترى أهل المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه (...) يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر غيرهم ويفككون إذا فكَّكَ غيرُهم... "([34]). فانخدعوا بمقولتين: الاستجابة للشمولية الفلسفية والانخراط في الحداثة العالمية. وما استجابوا وما انخرطوا؛ وإنما أصيبوا بسوء التفلسف، فقطَّعوا أوْصالَ التراث، وخطَّأوا أصحابه، واجتزأوه، واقترضوا من غيرهم طرائقهم المستعملة في النقد، وظلت كتاباتهم دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد أهله.

[33])- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994. ص 10.

[34])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة – القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999. ص ص 11، 12.

الفصل الأول

في مفهوم الخطاب والعقل

المبحث الاول
الخطاب الفلسفي: المفهوم والنظرية

تمهيد

تحمل العبارة من حيث مدلولها داخل المنظومة اللغوية التي تنتمي إليها، خصائص رؤية أهلها للعالم وتصوراتهم له وطرق تفكيرهم، وهذه الرؤية تقع بكفية عفوية وآلية، ومن ثم تكون ترجمة مصطلح أجنبي بمصطلح عربي يكون أصيلا وذا دلالة في اللغة العربية، " يجعل القارئ يدرك مباشرة وبعفوية مدلولها كما يتحدد داخل المنظومة اللغوية العربية التي هي المجال التداولي الأصلي لهذه الكلمة "([1]).

1)- مفهوم الخطاب:

الخطاب Discours، هو نشاط فكري تم تثبيته بواسطة الكتابة (أي النص) كما يقول **بول ريكور** Paul Ricœur ([2])، فهو يمثل اجتهادات فكرية معروفة في التاريخ، وهو بحث يعمل على إيجاد أقوم الطرق الاستدلالية وأوضح الوسائل التحليلية والاستنباطية لفهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول، وبكلام آخر هو استبدال نصوص مكتوبة بنصوص مكتوبة أخرى. وفي عمومه ينتمي الخطاب إلى "الظاهرة اللغوية واللسانية (...) وهو أكثر من القول والكلام "([3])، لأن هناك مستويين لتحليل الظاهرة اللغوية كما يقول **بول ريكور**، مستوى التحليل الألسني ومستوى تحليل الخطاب والنص، معتمدا على التمييز الذي جعله **فرديناند دي سوسير** Ferdinand de saussure بين اللغة والكلام، حيث أضاف إلى ذلك التمييز بين الخطاب والنص.

---

[1])- المختار الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 100، 101. سنة 1993. ص 29.

[2])- بول ريكور، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة Mars العدد 03 سنة 1988. ص 37. كذلك يمكن مراجعة: كتاب " من النص إلى الفعل، أبحات التأويل " لبول ريكور، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2001، ص 105.

[3])- رجاة العتيري، في الخطاب الفلسفي، وزارة الثقافة، تونس، (د. ط) 2001، ص 02.

إذْ يعتبر **دي سوسير** أن اللغة في أصلها نظام اجتماعي مستقل عن الفرد، "في حين أن الكلام هو منها بمثابة التحقيق العيني الفردي "([4])، أي أنه فعل فردي يقوم به الإنسان مع ما يماثله من البشر. هذا يعني أن اللغة تقنين اجتماعي، فهي مجموعة من القواعد، ومن ثم فإن التعريف الصحيح للغة هو أنها "نسق عضوي منظم من العلامات signes "([5])، أو لنقل هي نسق من العناصر بينها تفاعلات وظيفية وصفية.

فالوحدة الأساسية في الخطاب عند **ريكور** هي الجملة، لأن تحليل الخطاب عنده يكون على أساس التركيب الخاص للجمل وفيه نصل إلى جدلية الحدث والمعنى داخل الخطاب.

كذلك يمكن التمييز بين الخطاب والقول، على أساس أن الخطاب يصدر في لحظة زمنية معينة يمكن تحديدها بالحدث الذي تعبر عنه، أما القول، فيبقى نظام اللغة واللسان المعبر عنه نسبيا، وخارج الزمن.

والخطاب هو حدث كما يقول **ريكور** من حيث أنه يحدث عندما يتكلم أحدنا، فنأخذ "بعين الاعتبار العبور من لسانيات الكلام أو الرموز، إلى لسانيات الخطاب أو الإرسالية "([6]).

إن القول بأن الخطاب حدث، يعني ذلك أنه تحقق زمنيا في الحاضر، لأن اللغة شيء مضمر خارج الزمن، وداخل بنية المجتمع، وبهذا المعنى "يحيل الخطاب على متكلمه عن طريق مجموعة مركبة من المؤشرات، كالضمائر، سنقول في هذا الاتجاه أن للخطاب مرجعية، فخاصية الحدث ترتبط الآن بشخص المتكلم "([7])، والخطاب حدث كذلك عندما تحيل علامات الكلام إلى علامات أخرى داخل نفس النسق وتخلص إلى أنه لم يعد للُّغة أكثر مما لها من زمن وذاتية.

---

[4])- زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1990، ص 44.

[5])- المرجع نفسه، ص44.

[6])- بول ريكور من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2001، ص 79.

[7])- بول ريكور من النص إلى الفعل، (مر. س)، ص 80.

من الملاحظ هنا أن هذه السمات الخطابية لا تظهر إلا في حركة إنجاز الكلام في الخطاب.

ثم ينتقل **بول ريكور** إلى الحديث عن خاصية أخرى لها أثرها في إنتاج الخطاب، وهي خاصية الدلالة، ذلك أنه من جراء التوتر الذي يحدث بين الكلام والدلالة يُولد الخطابُ كأثر، أي أن جدلية الكلام والكتابة تنتج الخطاب كحدث يحمل دلالة ومعنى.

2)- المعنى اللغوي والاصطلاحي

لبيان أهم منطلق في تأصيل مصطلح الخطاب داخل الثقافة العربية الإسلامية، علينا في بداية الأمر تحديد مجمل المعاني الخاصة بكلمة خطاب والمؤلفة من المادة / الأصل وهي: مادة (خ. ط. ب). وذلك بالعودة إلى أقدم كتاب حدد مفهوم هذا المصطلح، ونعني بذلك القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة ومعجم لسان العرب **لابن منظور**. "فالقرآن كما يعلم الجميع هو الكتاب الأكثر تجانسا مع خصائص اللسان العربي. ولسان العرب (**لابن منظور**) يساعدنا على الرجوع بالكلمة إلى أصلها اللغوي على امتداد زمني كبير "([8]).

وقد ضبط الباحث التونسي المختار الفجاري جوهر دلالة المادة/ الأصل: (خ. ط. ب) في ثلاثة مستويات هي:

1)- **المستوى الأول**: المصدر "**خطْبٌ** "، بسكون حرف الطاء: ونعني به **الشأن**، و**الغرض**، وقد ورد الخطْبُ في القرآن الكريم "خمس مرات موزعة على خمس سور. ففي **سورة يوسف** عليه السلام، يقول جل جلاله:(قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُّنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ)(*). وفي **سورة القصص**، عندما سأل **موسى** المرأتين اللتين وجدهما تذودان عن السقي، لما وَرَدَ ماء مَدْين قال: (مَا خَطْبُكُمَا)(**)، أي ما شأنكما من منع السقي. وفي **سورة طه**

---

[8])- المختار الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، (مر. س)، ص 29.

*)- القرآن الكريم، سورة " يوسف "، الآية 51.

**)- القرآن الكريم، سورة " القصص "، الآية 23.

عندما خاطب موسى السامري قائلا:(مَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِي)(***)، أي ما شأنك وما غرضك من إضلالك لبني إسرائيل. وأخيرا **سورتي الحجر والذاريات**، عندما سأل إبراهيم المرسلين قائلا:(وَمَا خَطْبُكُمْ أيها المرْسَلُونَ)(****). إن مضمون الآيتين هنا لا يعني فقط، الأمر العادي أو الشأن اليومي للأفراد، بل يحمل دلالة أعمق من ذلك، إنه بالتعبير الحديث "مشروع حضاري"، وبتعبير القرآن رسالة للبشرية. "فالرسالة ليست مجرد كلام فحسب، بل هي كلام حامل لمشروع، والرسالة السماوية هي مشروع مخلص للبشرية، (...). إذن الرسالة خطاب، والخطاب مشروع حضاري "([9]).

2)- **المستوى الثاني**: وهو كلام حامل بالبداهة لشأن أو غرض ما، سواء كان شفهيا أو كتابيا، وتشترك في هذه المادة (خ. ط. ب)، الأفعال خطب وخاطب والمصادر المشتقة منها ([10]). وقد جاء في لسان العرب **لابن منظور**: "يقال خطب فلان إلى فلان فخاطبه أي أجابه والخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام (...) واسم الكلام الخطبة (...) والخطبة اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب "([11]). فالخطبة عند العرب هي الكلام المقفى والمنثور المسجع ونحوه.

وذُكر الفعل "خاطب" في القرآن مرتين في **سورتي هود والفرقان**، في الأولى، قال:(وَاصْنَعِ الفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلاَ **تُخَاطِبْنِي** فِي الذِينَ ظَلَمُوا إِنَهُمْ مُغْرَقُون)(*)، وفي الثانية، قال:(وَعِبَادُ الرَّحمَنِ الذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَونًا وإِذَا **خَاطَبَهُمْ**

***)- القرآن الكريم، سورة " طه "، الآية 95.

****)- القرآن الكريم، سورة " الحجرات "، الآية 57. وكذلك سورة " الذاريات "، الآية 31.

[9])- المختار الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، (مر. س)، ص 30.

[10])- المرجع نفسه، ص 30.

[11])- ابن منظور، لسان العرب، حققه، عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، ج2. دار المعارف، القاهرة، مصر، (د. ت)، ص ص 1194، 1195. راجع كذلك: القاموس المحيط للفيروز أبادي، مكتبة النوري، دمشق، سوريا، ج01، (د.ط / د. ت)، ص 63.

*)- القرآن الكريم، سورة " هود "، الآية 37.

الجَاهِلُونَ قَالوُا سَلامًا)(**)، والمعنى هنا مجرد كلام. وأما لفظ الخطاب، فقد ورد مرتين في **سورة "ص"**، ومرة واحدة في **سورة النبأ**، قال الله تعالى في الأولى:(وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الحِكْمَةَ وَفَصْلُ **الخِطَابْ**)(***)، وقال كذلك في موضع آخر من نفس الصورة:(إنَ هَذَا أَخِي لَهُ تِسعٌ وَتِسْعُونَ نعجةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفلْنيهَا وَعزَّنِي فِي **الخِطَاب**)(****). وقال في الثانية:(رَبُ السَمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحَمنُ لاَ يَمْلِكُونَ مِنْهُ **خِطَاباً**)(*). إذن فالخطاب لغة، هو مراجعة الكلام، والكلام هو الرسالة، وهو المواجهة بالكلام، وهي الجواب أو ما يُخَاطِبُ به الرجل صاحبه ونقيضه. وبذلك يكون معنى الخطاب في هذا المجال متمثلا في "الحوار"، الذي يربط بدوره بين ثلاثة عناصر: المرسل، المرسل إليه (أي المُستقبِلْ، أو المُتَلَقِي)، وأخيرا الرسالة.

3)- **المستوى الثالث**: إنجاز الشأن أو الغرض وسلطته. فالخطاب إذن له قدرة تعبوية، وسلطة مؤثرة على السامعين، فيقال رجل خطيب حسن الخطبة، أي يؤثر على سامعيه، وجاء في خطبة الحجاج: "أمن أهل المحاشد والمخاطب ... أراد أنت من الذين يخطبون الناس ويحثونهم على الخروج والاجتماع للفتن "([12]).

وعن معنى الغرض أو الشأن في مجال التهذيب قال بعض المفسرين في معنى قوله "**فَصْلُ الخِطَابْ** " وهي السلطات التي أعطاها الله لنبيه داود، هو أن يحكم بالبينة أو اليمين وقيل معناه أن يفصل بين الحق والباطل.

هكذا نجد أن مصطلح "**الخطاب**" في الثقافة العربية الإسلامية، قد ارتبط بمفهوم السلطة، أي أن كلَ خطابٍ يصدر من أعلى هيئة في الدولة، له سلطة القرار والتنفيذ. وهذا ما جسده

**)- القرآن الكريم، سورة " الفرقان "، الآية 63.

***)- القرآن الكريم، سورة " ص "، الآية 20.

****)- القرآن الكريم، سورة " ص "، الآية 23.

*)- القرآن الكريم، سورة " النبأ "، الآية 37.

[12])- المختار الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، (مر. س)، ص 31.

الرسول صلى الله عليه وسلم قديماً، حيث كان يُصْطَلَحُ على مداخلاته بالخطاب. فقد ذكر **ابن ماجة وأبو داود**: "أن رسول الله إذا خطب في الحرب خطب على قوس، وإذا خطب في يوم الجمعة خطب على عصا"([13]). وهذا دليل على أن الخطاب، سلطة تُتَخَذُ بواسطتها إجراءات تسيير شؤون الدولة وتنفيذها.

والخطبة عند العرب هي "الكلام المنثور المسجع، مثل الرسالة التي لها أول وآخر ومدة وغاية. أما الخطابة فهي علم البلاغة. وليس الغرض منها تعليم الكلام البليغ فحسب، ولكن الغرض منها عرض الأفكار بأسلوب مقنع. ولها عند الأدباء ثلاثة أقسام: الأول الاختراع، وهو الكشف عن الأدلة والبراهين، والثاني الترتيب، وهو معرفة النظام الذي يجب أن تتسلسل فيه الأدلة. والثالث البيان، وهو صياغة كل دليل من تلك الأدلة بكلام واضح بيّن. وقد يضاف إلى هذه الأقسام قسم رابع، هو حسن الإشارة ودقة الأداء وقسم خامس، هو الذاكرة. أما عند المنطقيين فالخطابة قياس مركب من مقدمات مقبولة أو مظنونة من شخص معتقد فيه، ويسمى هذا القياس خطابيا. وصاحبه يسمى خطيبا. والغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ. وقد سموا الخطابة قياسا لأنهم لا يبحثون إلا عنه، وإلا فالخطابة قد تكون استقراء وتمثيلا. والقياس الخطابي قياس إقناعي. وهو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات. يقال هذا مقام خطابي أي مقام يُكتفى فيه بمجرد الظن. والخطابة عند **أرسطو** مبنية على المبادئ الكلية، ويعرفها بقوله إنها الكلام المقنع. وهي نوع من القياس. والأدلة عنده قسمان، الأول خارج عن الفن كالشهادات، والثاني نتيجة للفن كالبرهان وطرق الترغيب وإثارة العواطف.

قال **ابن طملوس**:" الأقاويل الخطابية هي التي شأنها أن يلتمس بها إقناع الإنسان من أي رأي كان. وأن يميل ذهنه إلى أن

---

[13])- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ص 44.

يسكن إلى ما قال له، ويصدق به تصديقا ما، إما أضعف وإما أقوى، فإن التصديقات الإقناعية هي دون الظن القوي، وتتفاضل فيكون بعضها أزيد من بعض، على حسب تفاضل الأقاويل في القوة، وما يُستعمل معها، فإن بعض الأقاويل المقنعة تكون أشفى وأبلغ وأوثق من بعض كما يعرض في الشهادات، فإنها كلما كانت أكثر، فإنها أبلغ في الإقناع، وفي إيقاع التصديق بالخير وأشفى، ويكون سكون النفس إلى ما يقال أشد، غير أنها على تفاضل إقناعها ليس معها شيء يوقع الظن القوي المقارب لليقين. فبهذا تَخالف الخطابة الجدل "([14]).

وفصل الخطاب عند **الزمخشري** (538هـ - 1143م)، هو البين من الكلام الملخص الذي يتبينه من يخاطب به، والخطاب أيضا هو الكلام المبين الدال على المقصود بلا التباس، ولقد " أنتج مصطلح (الخطاب) منظومة اصطلاحية صغرى خاصة به، يتصل بها في علاقة مفهومية خاصة ضمن حقل الأصول، مثل (دليل الخطاب) الذي يعرفه **ابن حزم** (456هـ - 1063م)، بأنه ضد القياس، وهو أن يحكم للمسكوت بخلاف حكم المنصوص عليه، و(فحوى الخطاب)، و(لحن الخطاب) اللذان يُعرّفهما **الآمدي** (631هـ - 1233م)، بأنهما يحيلان على مدلول اللفظ في السكوت، موافقا للحكم في محل النطق "([15]).

لقد ورد تعريف الخطاب في المعاجم العربية بمعنى الكلام. فالخطاب يحمل معنى جوهريا، هو الكلام الحامل لرسالة، المعتمد على سلطة لتبليغها.

وقد استمد الخطاب هذه الدلالة من القرآن، كما بينا سابقا في تعريفنا لمادة (خ. ط. ب)، ومعناها في النص القرآني. والخطاب في الثقافة العربية الإسلامية هو خطاب بيان وبلاغة

---

[14])- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1982. ص 532.

[15])- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 1999. ص99.

وشعر ومختلف ضروب المجاز. إذن هناك تلازم دلالي بين الخطاب والكلام، وحري بنا تقديم بعض الدلالات لهذا الأخير، فهو عند **ابن جني** (392هـ - 1002م)، بأنه كل لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه، وأنه الجمل المستقلة بنفسها. "ويفهم من كل ذلك أن دلالة الكلام ترتبط بنظم الألفاظ التي ركبت فيما بينها على وقف سياق من التأليف المخصوص الذي استوفى المعنى المراد "([16]).

أما **الشريف الجرجاني** (816هـ - 1413م) فيعرفه، بأنه:"المعنى المركب الذي فيه الإسناد التام "([17]). وبه يتم لجمل اللغة الاكتمتتتال، والاتصال نظتتماً ودلالة.

لقد أجمع هؤلاء اللغويون على أن مفهوم الكلام، هو دلالة الألفاظ، خاصة حينما اتسع وأصبح يشمل كلام الله. إنّ الخطاب، كما يخلص إليه التحليل الأخير مصطلح واضح الدلالة في الأصول، ولا يثير أية إشكالية، إنما تكمن الإشكالية الأساسية، في اجتذابه القسري خارج حقله، وشحنه بدلالات غريبة عنه، وذلك بتأثير مباشر من المحمول الدلالي لمصطلح الخطاب Discours الذي تغلغل في ثنايا الشبكة الدلالية لمصطلح الخطاب العربي وقوّضه، أو كاد، من الداخل، بحجة تحديث دلالة المصطلح من جهة، وما تقتضيه الثقافة الحديثة من جهة أخرى.

3)- الخطاب نظاما:

من خصائص الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية، أنه يقوم على ثنائية خطاب - سلطة، انطلاقا من أنــه في اللغة العربية يمثل سلطة. وقد ذكرنا ذلك فـــي تعريفنا لمصطلح الخطاب، عندما كان الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، يخطب يوم الجمعة على عصا، وفي يوم الحرب على قوس، للتدليل على

---

[16])- ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الرابعة، ج18، 20، 27، 28. عن عبد الله إبراهيم، (مر. س)، ص 100.

[17])- الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1978، ص 194. عن عبد الله إبراهيم، (مر. س)، ص 100.

معنى الخطاب وسلطته، وهذا ما نراه لاحقا مع ميشال **فوكو** Foucault في ربطه لمفهوم الخطاب بالسلطة.

الخطاب سلطة يعتمدها المخاطب أو المؤسسة لتمرير أغراضه أو أغراضها. وبالتالي يدفع الخطاب بنفسه إلى اعتماد الحيل والتمويه للوصول إلى فرض ذاته، "وهذا ما جعل الخطابات كلها تخضع لثنائية الظاهر والباطن: ظاهر يقوم بالتغطية والتمويه على المتلقي، وباطن يتسرب إلى المتلقي أثناء عملية التمويه ذاتها"([18]).

الخطاب في عملية فرض ذاته وبحثه عن تجسيم سلطته، يقوم بتحسين الكلام عن طريق المحسنات البديعية، كالسجع والجناس والطباق والمقابلة، فيختل التوازن في الخطاب بين منطوقه ومعقوله، فيُأخذُ اللفظ ويترك المعنى. وقد شبه **ابن خلدون** هذه العملية، في نظام الدوال ومدلولاتها، بعملية اختلاف الأواني والماء، بقوله: "فكما أن الأواني التي يُغرف بها الماءُ من البحر منها آنية الذهب والفضة والصّدف والزجاج والخزف والماء واحد في نفسه، تختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء، كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه "([19]).

الخطاب كما يحدد في الثقافة العربية الإسلامية يلتقي في مضمونه مع الخطاب Discours في كونه كلاما يضْمر ويُصرِّح، والعرب القدامى لمحوا لذلك في جهازهم المفهومي في ذلك الزمن، فأدركوا منزلة التفكير المجرد في شان الكلام باعتباره ظاهرة بشرية.

والخلاصة أن الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية هو خطاب يمارس سلطته من خلال الاهتمام الذي يوليه لنظام الألفاظ على حساب المعاني، "وهو اهتمام مدفوع برغبة هذا الخطاب في

---

[18])- المختار الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، (مر. س)، ص 32.

[19])- ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، ج2، الطبعة الأولى، 1984.ص 748.

القيام دائما بمهام إيديولوجية دون الاهتمام بتأسيس نظم معرفية "([20]).

4)- جينيالوجيا الخطاب: (الأصول اليونانية):

إن مفهوم الخطاب في أصوله الأولى يرجع، على ما نعتقد، إلى الفلاسفة السفسطائيين، باعتبارهم أول من تحدث عن المعنى بوصفه مرتبطا بالوجود، حيث كانوا يضعون الموضوعات والأشياء ضمن دائرة الوجود الكبرى ويدرسونها في إطار مفهوم المعنى، "وبناء على ذلك فإن المعضلة الأولى التي واجهت الإيليين والسفسطائيين هي معضلة المعنى، هل هو في الشيء المتجانس الذي لا يطرأ عليه تغيير باعتقاد الإيليين؟ أم أن الذات تشترك مع ماهية الشيء وطبيعته في إنتاج المعنى، على ما ذهب إليه السفسطائيون؟([21]) بمعنى، هل المعنى هو شيء ثابت لا دخل للذوات في تشكيله أم أنه رهين الذات بشكل من الأشكال؟

لقد ذكر السفسطائيون على لسان **بروتاغوراس(*)** Protagoras أن الإنسان هو مقياس كل معرفة، فهو يدرك الأشياء من خلال أحواله الخاصة التي لا يشاركه فيها أحد من الناس. وبالتالي تكون معرفة الأشياء وإدراكها تابعة لأحوال الأشخاص، (المعرفة الذاتية للشيء).

وبهذا يكون السفسطائيون قد رجحوا طريق الظن الذي قال به **بارمنيدس** Permanide، حيث يرى أن للمعرفة طريقين: طريق الحقيقة (العقل)، وطريق الظن (الحواس). "فجعلوا الظن، وهو مفهوم يقترب من التأويل، مدخلا أساسيا لتحقيق غرضهم في جعل المحتمل حقيقة واقعية "([22]). وركزوا على

---

[20])- المختار الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، (مر. س)، ص 35.

[21])- ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، عمان، الطبعة الأولى سنة 1997. ص 21.

(*)- بروتاغوراس: (485- 411 ق. م)، أول سفسطائي يوناني، كان خطيبا مفوها يعتبر الكلام وسيلة الإقناع.

[22])- ناظم عودة خضر، (مر. س)، ص ص 23، 24.

المنظور الذاتي في تشكيل المعنى، وطبقوا تلك التصورات العقلية في ميدان الخطابـــــة، فجعلـــــوا منها حقلا تجريبيا لتصوراتهم المعرفيـــة، باعتبـارها مؤسســـــة علـــى بنيات ذات أشكال تؤثر في المستمع، وإقناعه بها قصد تحصيل الاستجابة.

وانطلاقـــا مـن هـــذا المفهـوم، طور السفسطائيون الخطابة بشكل مبني علـــــى معرفة فعل الذات في أي منطوق لغوي، ومن ثمة أكدوا على نسبية المعنى لأي تركيب يصف الأشياء، وهذا يعني أن التأويل نشاط ضروري لأية محاولة للفهم والإدراك. "وقد جعلهم هذا الأمر يهتمون بالمتلقي من حيث جعله يتأثر ويفهم المعنى على النحو الذي يرتضونه ويريدونه لا على النحو الصائب والحقيقي، ولم يكـــن يعنيهم أن يكـــون المعنـــى المقصـــــود صائبا أو غير صائب مـــن الوجهة العقلية أو الأخلاقية، بل كان يعنيهم أن يصل هذا الموضوع إلى ذهن المتلقي على أحسن حال وأجمل ثوب، فيستجيب له استجابة قوية، ويعتقد اعتقادا راسخا بصوابه "[23].

لقد كان الخطاب، وهو ما يظهره الكلام، منذ السفسطائيين كما ذكرنا سابقا ينحصر في حدود المعنى، أي أنه يعمل على تخليص المعنى مما هو ظـني ونسبي، لأن طبيعته عقلية، وبالتالـي نكون أمام فضاء لا يقدم نفسه على أنه ثابت، بل على أنه نقي وذو معنى، وهذا المعنى نجده في التفسير الفلسفي للخطاب الذي يقـوم على النظام والمنطق. إذن، **فالخطاب الفلسفي** هـو نظام من العمليات التي يقوم بها الذهن، وهـي قائمة علـى مجموعة مـن القواعد المرتبة ترتيبا ذهنيا، فهو كما يقول **أندريه لالاند** André Lalande: "عملية ذهنية تُنجز بواسطة عمليات أساسية ظرفية ودائمة "[24].

---

[23]- علي بخوش، التلقي في النظرية القديمة. مجلة المخبر - وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها جامعة بسكرة، العدد 03، 2006. ص 143.

[24]- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 2001. ص 287.

وعلى هذا الأساس يُدمِج الفلاسفة الخطاب ضمن دائرة عقلانية، وذلك لما يتضمنه كما ذكرنا سابقا "من نظام، وترتيب، ومنطق. وفي الفلسفة القديمة، ومنذ "**أفلاطون** Platon" هناك محاولات للمماثلة بين الخطاب والعقل، حيث بُذِلت أول محاولة لضبط المقال (الخطاب) وعقلنته على قواعد تستمد من داخل الخطاب نفسه، أكثر مما تستمد من أصل خرافي أو وضعي بفرض بداهة على المقال، هو ما اعتبر بداية تبلور المقال الفلسفي "([25])، لأن خصوصية الخطاب الفلسفي في العصر اليوناني كانت تختلف عن مجموع الخطابات الموجودة آنذاك (القرن الخامس والرابع قبل الميلاد) الخطاب الشعري والخطاب السفسطائي.

فإذا رجعنا إلى **أفلاطون** وجدناه ينتقد الخطاب الشعري والأسطوري باعتبارهما كانا يستعملان نفس الوسائل الخطابية، أي الأسلوب الشعري. ويعود نقد **أفلاطون** لهذا النوع من الخطابات إلى "أسباب نظرية وأخلاقية معا في الاتجاه الذي قام به **سقراط** بنقد الخطابة والسفسطة "([26])، والقاسم المشترك بين هذه الخطابات هو الاستعمال الجمالي والرمزي للغة التأثير على نفسية السامع.

ومن الفروق الأخرى "بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشعري الميثولوجي (الأسطوري) أن الأول يستعمل النصوص المكتوبة التي يمكن قراءتها بصورة نقدية وتحليلية، بينما الثاني يعتمد القصة والرواية والخطاب الشعري الذي لا يترك المجال إلى التأمل لا في شكله ولا في مضمونه "([27])، ومن ثم كان الخطاب الأسطوري، في شكله الحقيقي، كما يقول **جان بيير فرنان** Jean Pierre Vernant "يعطي حلا لسؤال لا يوضع "([28]).

---

[25])- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، 2000. ص 92.

[26])- رجاة العتيري، (مر. س)، ص 21.

[27])- المرجع نفسه، ص 21.

[28])- J. P Vernant, Mythe et pensée chez les Grec, TII, FM. 1971, p.p 101- 114

ويختلف كذلك الخطاب الفلسفي عن نظيريه الشعري والأسطوري باختياره للّغة المجردة التـــي تعتمد علـــى المفهـــوم والمعانـــي الكلية فـــي البحث عـــن المعرفة العقلية " عوضا عن القصة الأسطورية التي لا تبالي بالحجة ولا بالتماسك المنطقي للخطاب "([29]).

وفي عصر النهضة ومع **ديكارت** بالتحديد، عرفت العقلانية الحديثة تحولا، جعل المعرفة تقوم على التطابق بين الموضوع والذات، أي على تماثل الأشياء في الذهن، فتصبح الحقيقة ما تقوله الذات عن هذه الأشياء. وتعمق ذلك أكثر مع **كانط**، فأصبحت الذات مرجعا للخطاب العلمي، إلا أن التحول الكبير للخطاب ارتبط بظهور العلوم الإنسانية باعتبارها خطاب الإنسان للإنسان، أي أصبح هذا الخطاب، "حقلا تتمفصل فيه الذوات ومجموعة علاقات تجد فيها مرتكزا له"([30]).

يلاحظ هنا أنه عند تعريفنا لمصطلح الخطاب، قد أسقطنا من حسابنا التعريف بمصطلح النص، ذلك لأننا نعتقد أن النص، وهو نتاج التعبير الأدبي، لا يمكن له أن يتواجد إلا داخل الخطاب، على حد تعبير **رولان بارت**، "وهو يوجد داخل الخطاب، لأن لهذا الأخير نظاما له قواعد عامة، وموجهة، فيما يكون النص، هو التجلي الفردي لتلك القواعد، فالعلاقة بينهما، أشبه بعلاقة "الكلام" بـ"اللغة" في اللسانيات "([31]).

فالخطاب هو السياق الذي يتشكل في داخله النص، وهو مرجعه الحقيقي. فإذا شكل الخطاب موضوعا للبحث عند القارئ، فإن النص يكوّن الموضوعات النموذجية لهذا القارئ حتى يجعل منه حقلا للتحليل والتأويل.

عن، التفكير الفلسفي، نصوص مختارة، إعداد وترجمة عبد السلام بنعبد العالي ومحمد سبيلا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى. 1991. ص 18.

[29])- رجاة العتيري، (مر. س)، ص 22.

[30])- على حرب، مادة مقال، الموسوعة الفلسفية العربية، مج1، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1986. عن الزواوي بغورة، (مر. س)، ص 92.

[31])- عبد الله إبراهيم، (مر. س)، ص 115.

5)- الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية:

إن أصل الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية، مرتبط بحقل علم الأصول، وذلك لشساعة هذا الحقل، وبالتالي فإن دلالته (الخطاب) مقيدة بإجراءات ذلك الحقل الذي ينتمي إليه، لأن به موروثا ضخما متعدد الزوايا من حيث المضمون. فقد اتصلت به الكثير من قضايا الثقافة العربية - الإسلامية في ميادين علوم القرآن والحديث واللغة وعلم الكلام وغير ذلك، ونشأت فيه أساليب منهجية مهمة، "يتعلق بعضها بالوصف والاستقراء والاستنتاج، ويتعلق بعضها الآخر بقواعد التحليل الدلالي والتأويل، ومن المؤكد أن الأصول بوصفها الركيزة الأساسية المؤَثرة، التي تمحورت حولها قراءات كثيرة، عنيت بالثقافة العربية عامة، قد تركت أمضى البصمات في الجهاز الاصطلاحي (الخطاب) الذي تستعين به في إجراءاتها الوصفية أو التحليلية "([32]). وهو يمثل النموذج والدليل على ما خلفته الأصول في تحديد معناه.

6)- الخطاب في الثقافة الحديثة:

أما مفهوم الخطاب في الثقافة الغربية، فيجمع كل المشتغلين على الخطاب وتحليل الخطاب، أن الريادة تعود إلى **ز. هاريس** (1952) من خلال بحثه المعنون بـ"تحليل الخطاب"، فهو أول لساني حاول توسيع حدود موضوع البحث اللساني بجعله يتعدى الجملة إلى الخطاب. فعرفه بأنه "ملفوظ طويل أو هو متتالية من الجمل تكون منغلقة، يمكن من خلالها معاينة سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجيّة التوزيعيّة، وبشكل يجعلنا نظل في مجال لساني محض"([33]).

---

[32])- عبد الله إبراهيم، (مرز س)، ص ص 98، 99.

[33])- يقطين سعيد. تحليل الخطاب الروائي. بيروت: المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى. 1989. ص17. عن عبد الله إبراهيم، (مر. س)، ص 108.

فكلمة "Discours" أصلها اللاتيني هو: "Discursus" وفعلها: Discurure والذي يعني: "الجري هنا وهناك" كما أن كلمة خطاب تعبر عن الجدل Dialectique "[34].

والخطاب كمصطلح يثير الكثير من اللبس في حقل الألسنية، حيث يحتل مكانة خارج الثنائيات المعروفة، "من مثل ثنائية اللغة والكلام "[35]، **فدي سوسير** لم بتحدث عن الخطاب، وأول من طرح مسألة الخطاب في الدراسات الألسنية المعاصرة نجد **بيسونس** Buyssens سنة 1943. ورأى أن الخطاب يمكن أن يكون موضوع نظرية ألسنية، ومن هنا ضرورة تأسيس ألسنية خطابية [36].

إلا أن القفزة النوعية التي عرفها مصطلح الخطاب كانت مع اللغوي الفرنسي **إميل بنفنست** Emile Benveniste الذي تجاوز الإطار الألسني البنيوي، حيث طرح الوظيفة ودور الفاعل المتكلم في العملية المنطوقة، وخلص إلى أن "الكلمة تشكل نقطة فصل في ميداني اللغة وهما: النظام الشكلي القائم على العلامة والوحدة، والنظام التواصلي أو الخطابي، القائم بين الوحدة والخطاب "[37]، فبالنسبة إليه، تنهض لسانيات الخطاب ولسانيات اللغة على وحدات مختلفة. فإذا كانت العلامة (الصوتية والمعجمية) وحدة أساس اللغة، فإن الجملة هي وحدة أساس الخطاب. وعليه يُعَرَّفُ الخطاب بأنه "الملفوظ منظوراً إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل، وبمعنى آخر هو كلُّ تلفظ يفرض متكلماً ومستمعاً، وعند الأوّل هدف التأثير على الثاني بطريقة ما"[38].

---

[34]- الزواوي بغورة، (مر. س)، ص ص 89، 90.
[35]- المرجع نفسه، ص 90.
[36]- الزواوي بغورة، (مر. س)، ص 90.
[37]- المرجع نفسه، ص 90.
[38]- يقطين سعيد، (مر. س)، ص 17.

7)- الخطاب في الحقل الفلسفي:

إن أسبقيـــة استعمال مصطلـح الخطـــاب فـــــي الميـــدان الفلسفـــي تعـــــود إلـى **ميشال فوكو** Michel Foucault الذي استند على الخلفية الفكرية لكل من **ليفي ستراوس** Lévi strausse و**إميل بنفنست** ، واختلف عنهما في تحديد مفهومه. **فما هو مفهوم الخطاب الفلسفي عند ميشال فوكو ؟ وما هي العناصر المشكلة له؟**

أوجد **فوكو** لمفهوم الخطاب أبعادا جديدة لم تعرفها محاولات تحديده السابقة فـي الفلسفة الغربيـة، بما جعل مساهمته أكثر تأثيرا فـــي نظريـــة الخطاب مـــن غيرها، وقد تبين ذلك جليا في هيمنة المفهوم الفوكوي للخطاب على حقول معرفية عديدة.

يعرف **فوكو** الخطاب من خلال كتابه "حفريات المعرفة" "L'Archéologie Du Savoir" بقوله: "هو الميدان العام لمجمـوع المنطوقات (العـــبارات) Enoncés وأحيـــانا أخـرى مجموعة متميزة مـــن المنطوقات (العبارات)، وأحيـانا ثالثـــــة ممارســـة لهـــا قواعـــدها، تـــدل دلالـــة وصـــف علـــى عـــدد معيـــن مـــن المنطوقات (العبارات)(*) وتشير إليها "([39])، وكذلك هو "ممارسة لها أشكالها الخصوصية من الترابط والتتابع"([40]). والمنطوق Enoncé عند **فوكو** هو "ذرة الخطاب" ووحدته الأولى، "والجزء الذي لا يتجـزأ، قابل لأن يستقل بذاته ويقيم علاقات مع عناصر أخرى مشابهة له. فهي نقطة لا مساحة

***)- لقد ذكر الباحث الجامعي زواوي بغورة في كتابه "مفهوم الخطاب فـي فلسفة ميشال فوكو"، أن ترجمة كلمة "Enoncé " بكلمة " عبارة " كما جاء في كتاب حفريات المعرفة الذي ترجمة سالم يفوت. لا تؤدي المعنى المراد بها، في إطار تحليلات فوكو للخطاب، واستبدلها بكلمـــة " منطـوق ". هذه الكلمة قد استعملها كذلك، الباحث التونسي محمد علـي الكبسي، فـي كتابـه " ميشال فوكـــو تكنولوجيا الخطـــاب تكنولوجيا السلطـة تكنولوجـــيا السيطرة علـى الجسد"، سراس للنشر، تونس، 1993، ص 16.**

[39])- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، الطبعة الثانية، 1987. ص 76.

[40])- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994. ص 20.

لها، غير أن بالإمكان رصدها ضمن مستويات توزع وفي أشكال نوعية للتجمع. حبة تطفو فوق سطح نسيج، هي عنصره المكون. فالعبارة "المنطوق" أبسط جزء في الخطاب "([41]).

إنه من خلال تعريف **ميشال فوكو** للخطاب على أنه مجموعة من المنطوقات "ذرات الخطاب"، فإننا ندرك جيدا أن فهم الخطاب يمر حتما عبر تفكيك هذه الذرات، فلا يمكن تحديد التشكيلة الخطابية إلا من خلال المنطوق الذي يكشف عن الواقع الخاص بالخطاب، ولا يتأتى هذا إلا عبر المنهج الأركيولوجي.

إن دراسة منطوق الخطاب "ذرة الخطاب" عند **ميشال فوكو** تساعدنا على تحديد وضعية الخطاب وفهمها، فالمنطوقات "تمتلك القدرة على تحديد الإمكانيات للوجود (...) نستطيع عبرها تعريف مجموعة شروط الوجود. فهي تساعدنا على الوقوف عند نظام توزّع الخطاب "([42]). إذن فماذا يعني **فوكو** بالمنطوق Enoncé ؟.

إن المنطوق عند **ميشال فوكو** هو "ذرة الخطاب" كما ذكرنا سابقا، وهو الوحدة الأساسية في تكوينه، وعلاقته بالخطاب كعلاقة الجزء بالكل، ويتميز عنه في الاستقلالية، فهو يقول عنه: "لقد استخدمت في مناسبات عديدة لفظ منطوق (عبارة)، إما لأشير به إلى عدد من المنطوقات (العبارات)، أو لأميزه عن تلك المجموعات التي أسميها الخطابات (مثلما يتميز الجزء عن الكل)، ويبدو المنطوق (العبارة) لأول وهلة كعنصر بسيط، أو جزء لا يتجزأ، قابل لأن يستقل بذاته ويقيم علاقات مع

---

[41])- ميشال فوكو، (مر. س)، ص 76.

[42])- محمد علي الكبسي، ميشال فوكو تكنولوجيا الخطاب تكنولوجيا السلطة تكنولوجيا السيطرة على الجسد، سراس للنشر، تونس، 1993. ص 17.

عناصر أخرى مشابهة له ... فالمنطوق (العبارة) أبسط جزء في الخطاب"([43]).

ويلاحظ في هذه التعريفات تجاوزها للمفهوم اللساني للخطاب بوصفه مجموعة علامات دالة تحيل على مضامين وتصورات، تساعدنا على دراسته كممارسة فكرية استدلالية داخل حدود وجوده، ومع ذلك لابد أن يرتبط الخطاب بعلامة، إذ لا وجود لخطاب بلا علامات، ولكن هل تقتصر مهمة الخطاب على استخدام العلامات للدلالة على الأشياء؟ بالتأكيد أن مهمة الخطاب تتجاوز ذلك، وبالتالي لا يمكن ردها إلى اللغة أو الكلام."فاللغة لا توجد إلا من حيث هي منظومة لبناء منطوقات (عبارات) ممكنة، إلا أنها، ومن جانب آخر، لا توجد إلا من حيث هي وصف لمجموع المنطوقات (العبارت) الواقعة، فاللغة والمنطوق (العبارة) ليس لهما نفس المستوى في الوجود ولا يتسويان فيه "([44]).

فالتفكير مع **فوكو** ليس له علاقة بالألسنية كما يقول **علي الكبسي**، "فأن نفكر الخطاب هو أن نكون إزاء حقل التقاطع بين الذات والمؤسسة "([45])، إنه نظام الخطاب، "سواء كان نظاما في الأشياء أو نظاما في الحوار. هكذا تضايف الخطاب مع المعنى وتضايف المعنى مع النظام واكتسب تعاليا. هذا التعالي الذي مارسه عليه أفلاطون عملية (القسمة والتوزيع والحصر) "([46])، وهذا مقابل التسيب السقراطي، فلكي تكون عارفا وفاضلا لابد أن تكون منتميا لأكاديمية الفلاسفة. فتشكل "الخطاب لم يعد يقوم على الذات بقدر ما يقوم على مؤسسة ستحتكر كل معنى وكل نظام وكل حقيقة، لأنها معنية وحدها باستحضار وتكوين الإنسان

---

[43])- ميشال فوكو، (مر. س)، ص 76.
[44])- ميشال فوكو، (مر. س)، ص 80.
[45])- محمد علي الكبسي ، (مر. س)، ص ص 06، 07.
[46])- المرجع نفسه، ص 07.

العارف (الفيلسوف)، كما ستحتكر لنفسها حق إنتاج الخطاب وحق انتقاء متكلميه "[47].

إن منظورنا للخطاب على أنه مجموعة أحداث ذات صلة بعضها ببعض، أو ممارسات فكرية أو أفعال الهدف منه تحديد الطابع الخاص للخطاب بوصفه واقعة نوعية متميزة لا يمكن أن تتطابق مع غيرها مهما كانت صورة التشابه قريبة. مثل ما هو الحال مع التشكيلات غير الخطابية (المضامين)، فالاختلاف بينها وبين التشكيلات الخطابية المنطوقات (العبارات) عند **ميشال فوكو** هو اختلاف في الطبيعة بين ما يرى وما يعبر عنه، على الرغم من الصلة الوثيقة بينهما واندماجهما أثناء تركيب بناء ما، غير أن الأهمية الكبيرة التي منحها فوكو للمنطوقات (العبارات) جعلت تغيرات الرؤية لا تعدو أن تكون سوى تشكيلات غير خطابية، تشغل الفضاء المكمل لحقل العبارات، وبذلك خلص إلى وجود علاقات خطابية بينهما من دون أن تكون طبيعة هذه العلاقة كعلاقة علة بمعلول أو رمز بمرموز، لان موضوع العبارة لا يماثل الموضوع المرئي.

إن المنطوقات (العبارات) التي اعتمدها **ميشال فوكو** كقاعدة أولية في الممارسات الفكرية الاستدلالية للخطاب لا تختلف عن الوحدات اللسانية كالرمز والكلمة والجملة فحسب، بل هي كذلك صيغ مادية ذات جوهر، ومحددة زمانا ومكانا، وطالما هي كذلك فإنها عبارة عن تشكيلات لا تظهر إلا كمجموعة، وأن التغيرات التي تصيب ذوات الجمل أو مدلولات الألفاظ تنعكس داخل الخطاب، وعليه يكون الخطاب جزءا من أداء لفظي أو مجموعة من المنطوقات (العلامات) الناتجة عن اللغة، هذه المنطوقات (العلامات) يصعب تمييزها لكونها غير منظورة أو متخفية في الوقت ذاته، مما يجعل الخطاب يتعارض مع تحليل اللغة، لأنه يلغي ذاته عندما يكون في مستوى الدال، لذلك يرى

---

[47]- محمد علي الكبسي، (مر. س)، ص ص 07، 08.

فوكـو أن هنـاك علاقـة أساسـية بـين المنطـوق واللغـة، "فبـدون منطوقـات (عبـارات) ليسـت ثمـة لغـة، لكـن لـيس كـل منطـوق (عبـارة) شـرطا لوجـود اللغـة لأنـه بإمكاننـا دائمـا افتـراض أي منطوق (عبارة) مكان آخر دون أن تتغير اللغة مع ذلك"([48])، لأن **فوكو** ينظر إلى الخطاب على أنه ميدان تختلف فيه ثنائية الكلمة/ الشيء، وأن العلاقات بين الخطاب والواقع الخارجي ليست علاقة تمثيل وانعكاس أو تعبير. فتحليل الخطاب يهمل الكلمات، ويهتم بالمنطوقات (العبارات) كونها مجموعة متناسقة ومترابطة وذات مضمـون محـدد، وما عادها أشيـاء قائمـة بذاتهـا لا تحيل علـى شـيء آخـر، إنمـا تتصـف بـذاتها لا بغيرهـا، فـالمنطوق (العبـارة) يعـالج وكأنـه شـيء ويحـل محـل شـيء، أي أن اهتمـام التحليل منصب على ترابطات المنطوق (العبارة) وما يتصل به مـن منطوقـات (عبـارات) أخـرى، وصـولا إلـى تحديـد نظـام الخطـاب.

8)- نظرية الخطاب:

يقصد بنظرية الخطاب على النحو الذي بينه **فوكو**، هي التشكيلة الخطابية وكيفية ممارستها، فإذا كانت التشكيلة الخطابية هي نظام منطوقي (عباراتي) عام، **فكيف يتم التوصل إليها؟**

يقـول عنها **فوكـو**:"هـي مجموعة مـن المنطوقات (العبارات)، أي مجموع الانجـازات اللفظية التـي ترتبـط فيما بينها، علـى مستوى الجمل (...) وعلى مستوى القضايا، (...) ويتطلب منا الأمر تحديد النظام العام الذي يحكم مختلف أنماطها العبارية، (...) ووضعها وكيفية تأسيسها، أي إبراز ما يتخذ شكلا متميزا ومنفردا ليعطي في الأخير تشكيلة خطابية"([49])، وتحليل التشكيلة الخطابية عند **فوكو** لا يكون مـن خلال المنطوق (العبـارة)، بل من ميدان الخطاب لكونه يمثل مجموعة كبيرة من المنطوقات.

---

[48])- ميشال فوكو، (مر. س)، ص 80.

[49])- ميشال فوكو، (مر. س)، ص 107.

وهذا في نظر **فوكو**، يقودنا إلى مفهوم جديد هو الممارسة الخطابية Pratique discursif، "التي ترتبط بوظيفة المنطوق (العبارة) داخل التشكيلة الخطابية وتحدد علاقاته التاريخية والاجتماعية أو قواعده الموضوعية"([50]).

ويعرف **فوكو** الممارسة الخطابية بقوله:"هي مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المعينة والمحددة دوما في الزمان والمكان والتي حددت في فترة زمنية بعينها وفي نطاق اجتماعي واقتصادي وجغرافي أو لساني"([51])، ومعنى الممارسة عند فوكو ليس ذلك النشاط الذاتي أو العملية التعبيرية الفردية التي يصوغ بها شخص ما فكرة أو صورة أو رغبة معينة،بل هي الوجود الموضوعي والمادي لبعض القواعد التي تحكم الذات عندما ترتبط بالخطاب، كما ذكرنا في تعريف **فوكو** لها سابقا.

وعليه فإن نظرية الخطاب لا تحيل إلى الممارسة الفردية أو إلى العملية التعبيرية الشخصية، وإنما تحيل إلى الممارسة الخطابية التي تتعلق بوظيفة الخطاب داخل المؤسسات، وداخل الحياة الاقتصادية والاجتماعية.

9)- مفهوم النص:

اصطلاحا، النص، هو نسيج لغوي تتخلله جملة من الوحدات الدالة والمفاهيم القائمة كما يعرفه **رولان بارث** Roland Barthes . فهو ليس في مستوى الجملة ولا يقع موقعها من حيث المفهوم، وبالتالي فهو كذلك يتميز عن الفقرة من حيث إنها وحدة نمطية مكونة من عدة جمل، فهو يحمل مظهرين، مظهر دال ويتمثل في الحروف الدالة من ألفاظ وعبارات، ومظهر مدلول وهو الجانب المجرد أو المتصور في الذهن أو المتحصل عقليا كما أطلق عليه **دي سوسير**، كذلك يتحدد النص في تصور **تودوروف** Todorof بالاستقلالية والانغلاق، بمعنى له

---

[50])- زواوي بغورة، (مر. س)، ص 103.

[51])- ميشال فوكو، (مر. س)، ص 109.

بدايـة ونهايـة، ولـه محتـوى دلالـي متجـانس ومتكامـل، ويمتـاز بالوضوح.

ويحدده الباحث المغربـي **محمد مفتاح** بأنـه "مدونـة حدث كلامي ذي وظائف متعددة، وقد ذكرنا نفس هذا التعريف عند **بول ريكور** Ricœur سابقا.

ووفـــق منظـــور تحليل الخطاب، يمكن ذكـــر بعض الخصوصيـــات المميزة للنـــص على أساس أنه:

1)- مدوَّنة كلامية: يعني أنّه ليس صورة فوتوغرافية أو رسما أو عمـارة أو زيّـاً، وإن استعان الـدَّارس برسـم الكتابـة وفضـائها وهندستها في التحليل.

2)- حـــدث: يقـــع فـي زمـان ومكـــــان معيّنيْن لا يعيد نفسه إعـــــادة مطلقة مثلـــه فـــي ذلك مثل الحدث التاريخي.

3)- تواصلـــي: يهـدف إلـــى إيصـال معلومـات ومعـــارف ونقـل التجارب إلى المتلقـي.

4)- تفـاعلي: علـى اعتبـار أنَّ أهم وظائفـه التفاعليـة هـي تلك التـي تقيم علاقات بين أفراد المجتمع وتحافظ عليها، علماً بـأنّ الوظيفـة التواصلية في اللغة ليست كلّ شيء.

5)- مغلـــق: ونقصد انغـــلاق سمته الكتابيـة الأيقونيـة التـي لها بداية ونهاية، ولكنّه مـــن الناحية المعنوية هو:

- توالـــــدي: كـــــون الحـدث اللغـــوي لـيس منبثقاً مـــن عـــدم، وإنّما هـــو متولّـــد مـــن أحداث تاريخيـة ونفسانية ولغوية، وتتناسل منه أحداث لغوية لاحقة به.

فالنص إذن، منعكس لثقافة المجتمع بكافـة شبكاته المعقدة عبـر التـاريخ والجغرافيـة والعلاقـات بـين الأفـراد أي أنـه ذاكـرة ملخصة للنظام المعرفي للمجتمع. فالنص أيا كان هو مجموعة من العلاقات اللغوية التي تخدم فكرة أو مجموعة أفكار أو مفاهيم قابلة للتفسير والشرح والتأويل مما يمهد لتطويع النص لقراءات جديدة أو تأكيد قراءة ما.

10)-مفهوم الأصل:

الأصـــل: مفـــرد أصـــول، ومعناه أسفل الشـــيء كما جاء فـي القرآن الكريم (مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوها قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللهِ وَلِيُخْزِيَ الفَاسِقِينَ)(*)، وتأتي كذلك لفظة أصل بمعنـى القرار كما يقول تعالى: (إِنَهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الجَحِيمْ)(**)، وتأتي بمعنى الجذر كقوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ كَيْـــفَ ضَـــرَبَ اللهُ مَثَـــلاً كَلِمَـــةً طَيِّبَـةً كَشَجَـــرَةٍ طَيِّبَـــةٍ أَصْلُهَـــا ثَابِـــتٌ وَفَرْعُهَـــا فِـــي السَّمَاءْ)(***)، ويطلـــق الأصـل "علـــى القانون والقاعـــدة المناسبـــة المنطبقة علـــى الجزئيات وعلـــى الحالة القديمة كما فـــي قول علماء أصـــول الفقه، الأصل فـــي الأشياء الإباحة والطهارة، والأصول والمبادئ المسلمة "([52]).

11)- مفهوم النقد:

11- 1)- تعريف النقد لغة:

للنقد مفهوم يرتبط بفضاءٍ لغوي، وآخر اصطلاحي. أما المفهوم اللغوي فمشدود إلى المعاجم العربية، ومنها تجلب المعاني، لتبيان الفضاء المحيط باستعمال العرب لهذا المصطلح (النقد).

فقد جاء في "لسان العرب" **لابن منظور**، أن كلمة النقد، هي خلاف النسيئة، والنقد والتنقاد: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها، وأنشد **سيبويه** بهذا البيت قائلا:

تنفي يداها الحصى في كل هاجرة * نفي الدنانير تنقاد الصياريف

***)- القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 5.**

****)- القرآن الكريم، سورة الصافات، الآية 64.**

*****)- القرآن الكريم، سورة إبراهيم، الآية 24.**

[52])- محمد عمارة، الأصولية بين الغرب والإسلام، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998. ص 08.

وقد نقدها ينقدها نقدا، وانتقدها، وتنقدها، ونقده إياها نقدا: أعطاه. فانتقدها أي قبضها، النقد: تمييز الدراهم وإعطاؤها إنسانا... ونقدت الدراهم وأنتقدها إذا أخرجت منها الزيف وناقدت فلانا إذا ناقشته في الأمر... ونقد الشيء ينقده نقدا إذا نقره بأصبعه كما تنقر الجوزة... ونقد أرنبته بأصبعه إذا ضربها قال **خلف بن خليفة**:

وأرنبة لك محمرة * تكاد تقطرها نقده (أي يشقها عن دمها).

ونقد الطائر الفخ ينقده بمنقاره أي ينقره... ونقد الطائر الحَبَّ ينقده إذا كان يلْقُطُهُ واحدا واحدا... ونقد الرجل الشيء بنظره ينقده نقدا، ونقد إليه: اختلس النظر نحوه، وما زال فلان ينقد بصره إلى الشيء إذا لم يزل ينظر إليه... وفي حديث أبي الدرداء أنه قال:"إن نقدت الناس نقدوك، وإن تركتهم تركوك" معنى نقدتهم أي عبتهم واغتبتهم قابلوك بمثله... ونقَدَتْهُ الحية لدغته".

المعاني التي يمكن استخلاصها من النص: العطاء – التمييز- الأخذ - المناقشة - الضرب - الاختبار- تصويب النظر - ذكر العيوب.

أما في "مختار الصحاح" **لمحمد بن أبي بكر الرازي**. (666هـ)، فإنه يقصد بكلمة نقد: "(نقده) الدراهم و(نقد) له الدراهم أي أعطاه إياها (فانتقدها) أي قبضها. و(نقد) الدراهم و(انتقدها)، أخرج منها الزيف. (...) (وناقده) ناقشه في الأمر"([53]).

المعاني التي يمكن استخلاصها من النص هي: أعطى – أخذ – ميز- ناقش.

وفي "أساس البلاغة" **للزمخشري** (538هـ). جاء معنى كلمة نقد: "نقده الثمن، ونقده له فانتقده، ونقد النقاد الدراهم: ميز جيدها، من رديئها."([54]).

---

[53])- أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، عني بترتيبه، السيد محمود خاطر، (د.ط)، (د. ت)، ص 675.

[54])- الزمخشري، أساس البلاغة، ص 1078، عن موقع المكتبة الإلكترونية. Al-mostafa.com.

إذاً يستخلص مما جاء فـي هذه القواميس أن النقد هو اختلاس النظر مـــع المداومة، وضرب بالإصبع ونقر، والنقد: الحاضر دون المؤجل (النسيئة) وناقدت فلانًا إذا ناقشته، والنقد: الوزن والجودة، والنقد: العيب، والنقد: دراهم أو ما هو من جنسها، والنقد: إخراج الزيف، والتقشر أو إبراز الشيء وبروزه، ونقد الكلام. على قائله، وتمييز الجيد من الرديء. وفي هذه المعاني حس بالعملية النقدية بمفهومها الخاص دون أن تكون موضوعًا مباشرًا، وهو محض لقاء بين هذه المعاني العشوائية في المعاجم وتلك المعاني الخاصة بالعملية النقدية.

فأول خطوات النقد اختلاس النظر إلى النص، فالنظر هو رتبة الملاحظة، وهو مؤشر إلى أثر حاسة النظر أي البصر في العمل النقدي، وللإبصار شرط الإضاءة والإضاءة كامنة في الرؤية الكونية للناقد والمبدع والنظرية النقدية للناقد.

وفي الضرب بالإصبع والنقر إشارة إلى الالتحام بالحواس التي تمس العمل الأدبي، ومسه يكون بحاسة البصر أو السمع، والتعبير بالنقر إشارة إلى معرفة الصحة والعلة، والسلامة والكسر في العمل الأدبي بناء على السماع أو الرؤية بالبصر والبصيرة، وذلك لا يتم إلا بالحس.

أولا فالنص المقروء قناته البصر، والنص المنطوق قناته السمع، واللمس يكون باليد، واللسان حاسة الذوق، والأنف حاسة الشم، وهي الحواس الخمس التي بها يتلقى المبدع والناقد مواد الحياة الخارجة عن نفسه، وعندها يتم احتكاك العالم الخارجي بالعالم الداخلي للمبدع أديبًا وناقدًا.

وفي الحضور معنى حضور الناقد وحضور النص واستحضار المؤلف ضمنًا على مقدار الحاجة إليه بغية فهم النص في ضوء عصر المبدع ومجتمعه وتجاربه الشخصية؛ مما يقود الناقد إلى حسن تمثل النص كما أبدعه صاحبه في الصورة المثلى، ودونه في حال تقصير الناقد عن مستوى المبدع من جهة

تناول النص، فيكون تحصيله مؤثرًا في موقفه، ويكون حكمه مقاربًا للحق بمقدار مقاربته، ولا يكون علميًا، وقد يكون وعيه بلغة النص أعلى من وعي المبدع فيقول على المبدع ما لم يـــــرد قوله بنصه، لكن اللغـــة قالت بعمقها الباطــن ما لــم يقلـــه المبــدع بوعيـــه الظاهر.

ومن الحضور تقشير النص أي إزالة الحواجز بين النص ومتلقيه، والحواجز هي: الجهل بمناسبة تكوينه، الغموض لغربة النص أو غرابة الصورة أو الغلو أو المبالغة، ومن تقشير النص البحث عن مناسبته وقائله. وهي حواجز خارجية وداخلية من النص.

وفي قول العرب: (ناقدت فلانًا إذا ناقشته) تتجلى قوة الموقف بين الناقد والمبدع على بساط النص مهما يكن النص، والمناقشة تقوم على زاوية الرؤية الكونية للمبدع والناقد، والمنهج الإبداعي للمبدع والنظرية النقدية للناقد، والعقلية الاجتماعية لكل منهما، والأحوال الحسية والاقتصادية والنفسية...لكل منهما..وبمقدار المقاربة فيما تقدم يتكون الموقف النقدي.

وفي سياق التفاعل بين الناقد والنص الأدبي يبنى النص النقدي للناقد، ومفهوم التفاعل مشتق من قوى الجذب التي تسكن النص وتشد الناقد، وممانعة الناقد لجاذبية النص، مما يؤدي إلى جدل ضمني يأخذ صورته بإبداع النص النقدي على النص الأدبي نفسه.

والنقد وازن مؤداه أن الناقد موهوب على إدراك وزن النص عند تلقيه، وربما تغير حسه بالوزن بتعدد قراءة النص بين وقت وآخر، وفي الوزن استشعار بثقله أو خفته أو توسطه، وهي جهة ظاهرها المقدار وميزانها الشعور بقيمة النص قياساً بغيره وبدربة ناقده.

وفي تمييز الجيد من الرديء تبرز مسألة عيوب العمل الأدبي الرديء، ومحاسن العمل الأدبي الجيد على تحديد قوانين

الجودة والرداءة، والحسن والجمال عند الناقد والمبدع معاً؛ ليكون النص النقدي إبداعًا جديدًا على إبداع قديم، يظهر محاسن النص إذا غلبت عليه، وقبائحه إذا غلبت على نص آخر، ويمكن إظهارهما معًا إذا تجاورا في نص واحدٍ.

مما تقدم يتبين أن فضاء النقد في اللغة العربية أوسع من سياقاته القديمة، ويمكن الإفادة من هذا المفهوم في سياق معاني النقد والعملية النقدية.

11- 2)- تعريف النقد اصطلاحًا:

تعريف النقد كمصطلح يتجلى من خلال وظيفته. ويمكن تعريفه بأداته. فهو موقف من النص الأدبي يقوم على رؤيةٍ كونيةٍ ونظريةٍ نقديةٍ تحلل العمل الأدبي، وتفسّره، وتكشف عن وظائفه وقيمته. فمن التعريف تبرز مقومات النقد وهي: الموقف والرؤية الكونية، والنظرية النقدية وتحليل النص الأدبي، وما يوجبه حضور كلٍّ منها. إذًا النقد هو:

أولا: ناقد يتسلح بمقومات العملية النقدية، والناقد من موجبات الموقف،

وثانيًا: نص أدبي، والنص يوجب المبدع،

وثالثًا: موقف من هذا النص الأدبي،

ورابعًا: رؤية كونية ونظرية نقدية من موجبات الموقف والنص معاً، وهي عناصر ملتئمة لا ينفصل بعضها عن بعض إلا في التجريد الذهني.

وقد جاء في "الموسوعة الفلسفية" **لأندريه لالاند** André LALANDE أن العملية النقدية: "هي أن العقل يشكل المعرفة ويكّونها بمقتضى أشكال أو مقولات خاصة به، وتاليا تكون في آن ناجعة وقويمة في حدود الاختبار، وبلا قيمة خارجه"(67).

---

(67)- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 2001. ص 237.

وتقال النقدية منـــذ **كانط** Kant، علـــى كـــل نزعـــة فلسفية تقـــوم علـــى جعل نظرية المعرفة الأساس لكل مبحث فلسفي.

وعليه فالنقد، هو "فحص مبدأ أو ظاهرة، للحكم عليه أو عليها حكما تقويميا، تقديريا"([68]). وبهذا المعنى "يطلق العقل النقدي على الفكر الذي لا يأخذ بأي إقرار دون التساؤل أولا عن قيمة هذا الإقرار، سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي) أو من حيث أصله (نقد خارجي)"([69]).

11- 3)- النقد الفلسفي:

جاء في مقدمة كتاب "المنقذ من الضلال" للإمام **أبي حامد الغزالي**، الذي حققه وقدم له الدكتوران **جميل صليبا وكامل عياد** (*)، أن **أبا حامد** لمّا شاهد اضطراب الفرق، واختلاف المذاهب وتباين الملل، تولد في نفسه شك وهو يفحص عقائدها، لأنه كان متعطشا إلى درك حقائق الأمور، فكان أول الشك عنده انحلال رابطة التقليد، فلم يجـــد فيها علما يقينيا، ولا وسيلـــة لتمييز الحق عـــن الباطل، إذ يقول:" إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب "([70]). من هذا الاعتقاد، عمل **الغزالي** على تحليل العلم اليقيني وتحديد شروطه، فقال " ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين، مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهبا، ويقلب العصى ثعبانا، ولم يرث ذلك شكا وإنكارا"([71])، حيث كل علم لا نتَيَقَّنُه هذا النوع

---

[68])- المرجع نفسه، ص 238.

[69])- نفسه، ص 238.

(*)- محمد أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه وقدم له، جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت. طبعة خاصة. 2003.

[70])- المرجع نفسه، ص 82.

[71])- نفسه، ص 82.

من اليقين فهو علم لا نثق فيه ولا أمان معه، وتاليا فكل علم لا أمان معه فهو علم ليس بعلم يقيني.

ولـــدى بحثه عـــن هـــذه العلـــوم اليقينية وجـــد **أبو حامد الغزالي** نفسه كما يقـــول:" عاطلا مـــن علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريـــات "[72]، التـــي أراد أن يتحكم فيها ليتيقـــن مـــن ثقتها، وفـــي تأمله لها أيقن أنه لا يمكن لنفسه أن تسمح وتسلم الأمان فـــي المحسوسات، وراح يقول:" من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر؟ وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة [واحدة]، بل على التدرج ذرة ذرة، حتى لتكن له حالة وقوف. وتنظر إلـــى الكوكب فتراه صغيرا فـي مقدار الدينار، ثم الأدلـــة الهندسية تـــدل على أنـــه أكبر مـــن الأرض فـــي المقدار. وهـــذا وأمثاله مـــن المحسوسات يحكم فيها حاكـــم الحس بأحكامـــه، ويكذبه حاكم العقل ويخونـــــه، تكذيبا لا سبيل إلـــى مدافعتـــه "[73].

وببطلان الثقة بالمحسوسات ينتقل **الغزالي** إلـى البحث عن الثقـــة بالعقليات، التي يراها أنها من الأولويات كقولنا:" العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان فـــي الشيء الواحـــد، والشيء الواحـــد لا يكون حادثا قديما، موجـودا معدوما، واجبا محالا "[74] وإذ به يرى أن الأمر ينطبق كذلك علـــى العقليات، لعـــل وراء ذلك حاكما آخـــر مثلما كان هو (العقل) حاكما وراء المحسوسات، إذ يتجلى كـــذب العقل فـــي حكمه، " لأنـــه يمكن أن تطرأ على الإنسان حالة تكون نسبتها إلى العقل كنسبة اليقظة إلى النوم "[75]. إذن فكيف الثقة بالعقليات؟

---

[72]- نفسه، ص 83.
[73]- أبو حامد الغزالي، (مر. س)، ص 84.
[74]- المرجع نفسه، ص 84.
[75]- نفسه، ص 34.

يقول **الغزالي**: " فقالت المحسوسات: بِمَ تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات، كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بي، فجاء سلطان العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر، إذ تجلى، كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه "([76]). إذ لا الحكم الحسي ولا الحكم العقلي يمكن لهما أن يكونان المعرفة التي تطرد الشك من النفس في نظر **الغزالي**. فهو يقول:"فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا، وأبدت إشكالا في المنام، وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالا، وتعتقد لها ثباتا واستقراراً، ولا شك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلـــى حالتك [التي أنت فيها]؟ لكن يمكن أن تطـــرأ عليك حالة تكون نسبتها إلـــى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها، ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم (*)"([77]). إن الأمر هنا مرتبط بالكشف الباطني، أو لنقل إنها فكرة الحدس التي اعتمدها **الغزالي** في تحديد نطاق العقل، وبيان عجزه عن حل جميع المعضلات. لأن الكشف الباطني هو مصدر الإيمان، والعقل أبعد ما يكون عن ذلك.

أما النقد عند **ابن رشد**، فقد تمثل في موقفه من فلسفة كل من **الغزالي وابن سينا وابن طفيل**، ذلك أن موضوعات صراعه، كانت تدور، حول رفع طريق البرهان على غيره من الطرق الأخرى كالطريق الجدلي والطريق الخطابي الإقناعي. فمع **الغـــزالي**، كان الأمر حـــول " نظرتـــه الكلامية للعالم،

---

[76])- نفسه، ص 85.

*)- يزعم الصوفية أنهم يشاهدون في أحوالهم التي يكونون عليها، إذا غاصوا في أنفسهم، وغابوا عن حواسهم، أحوالا لا توافق المعقولات.

[77])- أبو حامد الغزالي، (مر. س)، ص 85.

القائمة علـــــى حرمان الطبيعة والعقل من أي فعل خاص بهما، عندما أنكر مبادئ كالذاتية والسببية، في مقابل القول بالعرضية والإمكان "([78])، لأن هذه الرؤية الكلامية الغزالية للعالم، كان من شأنها أن تنسف كل إمكانية لقيام علم للوجود وعلوم خاصة بالطبيعة والعقل. مما يقفل الباب أمام كل انفتاح على الآخر. كما أن نقده للتصوف يعود إلى كون هذا الأخير يختص بجماعة دون أخرى " أي أنه طريقة فردية ذاتية وجدانية، في حين أن **ابن رشد** يريد الأسس الشاملة والمبادئ العامة الواضحة التي يسير على هديها العقل في إصداره الأحكام على الأشياء والنظر في الموجودات. أنه يريد الطريق الشامل المشترك: طريق العقل، الذي يعد أعدل الأشياء قسمة بين الناس"([79]). فهو يسعى إلى فتح الطريق أمام الفلسفة والتفلسف، وهذا ما دفعه إلى نقد **الغزالي** الذي هاجم الفلسفة والفلاسفة. "إذ أنه حينما أصبح صوفيا أصبح عدوا للفلسفة إلى أقصى درجة، بالإضافة إلى أن اتجاهه الأشعري قد أدى به إلى نقد الاتجاهات العقلية التي تستند إليها الفلسفة أساسا "([80]). وبالإضافة إلى نقده للطريقة الصوفية، ينتقد كذلك **ابن رشد** الطريق الجدلي الكلامي، ذلك أن علماء الكلام قد وقفوا عند حدود الجدل ولم يتجاوز دائرة الجدل إلى دائرة البرهان "([81]). ولهذا يجب أن نلتمس الفلسفة عند فلاسفة الإسلام لا عند المتكلمين فيما **يرى ابن رشد**.

وفي إطار نفس الرؤية الكلامية، كان كذلك انتقاد **ابن رشد لابن سينا**، حيث اتهمه بالخروج عن الخط الفلسفي في مسائل ثلاث.

أ)- مسألة ذات طابع ميتافيزيقي، وهي علاقة الوجود بالذات، حيث أخضع نظرية الوجود للمنظور المنطقي وبالتالي تحويل

---

[78])- محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 2007. ص 174.

[79])- عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية. 1984. ص 16.

[80])- المرجع نفسه، ص 16.

[81])- نفسه، ص 16.

الإشكال من الفلسفة إلى علم الكلام، " مما آل به إلى فصل الماهية عن الوجود، واعتبار هذا الأخير عرضا للذات "([82]).

ب)- مسألة ذات طابع أنثروبولوجي، وهي طبيعة العقل الفعال ودوره في العالم، فأخذ على نظريته، " أنها وسعت صلاحيات العقل الفعال الوجودية والمعرفية إلى درجة صار معها هذا العقل واهبا للصور بالمعنيين المعرفي والأنطولوجي "([83]).

ج)- مسألة ذات طابع إبيستيمولوجي، وهي علاقة العلم بالفلسفة وعلاقة العلوم فيما بينها، ففي نظر **ابن رشد** أن **ابن سينا** لم " يراع مبدأ الاستقلال المتبادل بين الفلسفة والعلم، مما أدى إلى إخضاع العلوم الطبيعية لعلم ما بعد الطبيعة، (...) فأوكل إلى الفلسفة مهمة البرهنة على مبادئ العلوم التي تحتها، مما يهدد الاستقلال الإبيستيمولوجي للعلوم بعضها عن بعض "([84]).

أما انتقاده للتصوف، فهو أقل حدة من انتقاده لعلم الكلام، والسبب في ذلك، هو أن القول الصوفي يتصف بالمرونة، وليس له مطامع في الاستحواذ على خطاب الشريعة، "والإحاطة بكل أبواب ومنافذ المعرفة النظرية كما هو الأمر بالنسبة لعلم الكلام "([85])، ولهذا لم يكن يرى فيه منافسا جديا للقول الفلسفي. وبالرغم من هذا الانتقاد، فإن **ابن رشد** لم يعارض وجود التصوف، وإنما عارض عواقبه الوخيمة على العلم والدولة. فهو يقول عن هذا الموضوع:" ونحن نقول إن هذه الطريقة، وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثا، والقرآن كله إنما هو دُعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر "([86]).

---

[82])- محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 2007. ص 174.

[83])- محمد المصباحي، (مر. س)، ص 174.

[84])- المرجع نفسه، ص 174.

[85])- نفسه، ص 175.

[86])- ابن رشد، فلسفة ابن رشد، منشورات دار الاتفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية. 1979. ص 59.

11 -4)- النقد الفلسفي الحديث:

والنقد عند **ديكارت**، فقد انبنى على طريقة الشك التي كان لها نفس الأهميـــة الفلسفية التي كانت عند **الغـــزالي**، إذ كـــان عنده (الشك)، " وسيلة للحصول علـــى معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحا"([87]). قاصدا من وراء ذلك وضع منهج جديد للمعرفة، لتحصيل اليقين وتجاوز الشك.

وقد كانت عملية الشك هذه قبل **ديكارت** مدعاة للاستنكار من قبل الفكر اللاهوتي، الذي لا يطاله بطلان أو ضلال، ولما انكشفت هذه السلطة أمام كل الوقائع التجريبية والأفكار المنطقية فلم يعد بالإمكان إلا " أن نعيد فحص الأشياء، التي يخامرنا فيها أدنى شك، إلى أن نعثر على شيء ثابت"([88]) وبعدها الإقرار "بعدم قبول أية قضية على أنها حق ما لم يتبين بالبداهة والوضوح على أنها كذلك"([89]).

لقد كان هذا الإقرار عند **ديكارت**، يمثل نقطة انطلاق للنقد الفلسفي باعتباره حدثا عقليا، حيث يعيد الفكر ترتيب علاقته بذاته، هذه العلاقة هي تعبير عن صورة الوعي الحقيقي، من حيث هو وعي مباشر بذاته. وبالتالي فأي موضوع خارج هذا الوعي ليس له قيمة إلا بمقدار ما ينعكس في وعينا وذواتنا.

وأخيرا نجد مفهوم النقد الفلسفي عند **كانط** قد أخذ اتجاها أكثر تبصرا بمهمته، حيث أصبح أداة لفحص العقل نفسه، وتاليا تبيان الحدود التي تنتهي عندها قدرته على المعرفة، أي أن النقد لا ينصب في هذه الحالة على مضمون المعرفـــة، بقـــدر ما يهتم بملكة تأسيس المعرفة، أي أنـــه ينظر إلـــى ملكـــة العقل فـــي علاقتها بجميع المعارف التي تستمدها بمعزل عن أي تجربة.

---

[87])- محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف، القاهرة (د,ط) 1998، ص 76.

[88])- رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 1977. ص 69.

[89])- ديكارت، مقال في المنهج، تر: محمود محمد الخضري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، الطبعة الثانية، 1968. ص ص 130، 131.

"هذا يعني أنه عندما تصبح الذات ترنسندنتالية (متعالية) مع **كانط** فإنها ستزداد تميزاً عن باقي الموجودات الأخرى، من حيث إنها لا يمكن أن تكون قط موضوعا، إنها ما يقابل الموضوع"([90]).

12)- مفهوم التجديد

12- 1)- التجديد لغة:

التجديد لغة: عرفه **ابن منظور** في "لسان العرب"، و **محمد بن أبي بكر الرازي** في "مختار الصحاح"، "تصيير الشيء جديدا، وتجدد الشيء، أي صار جديدا"([91]) وعرفه **أحمد بن علي المقري** في "المصباح المنير"، بقوله:" هو خلاف القديم، وجدد فلان الأمر وأجده واستجده إذا أحدثه"([92])، التجديد، يعني وجود شيء كان على حالة ما، ثم طرأ عليه ما غيره وأبلاه، فإذا أعيد إلى مثل حالته الأولى التي كان عليها قبل أن يصيبه البلى والتغيير كان ذلك تجديدا.

أما شرعا فالتجديد هو نفسه التجديد اللغوي، مضافا إليه ما تقتضيه طبيعة الإضافة إلى الشرع من مدلول خاص ومعنى جديد. فهو إحياء لمعالم السنن ونشرها بين الناس، وحمل الناس على العمل بها، قال **محمد بن عبد الرحمن بن علي بن أبي بكر العلقمي**:"معنى التجديد: إحياء ما اندس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاها"، ويضيف قائلا عن دور المجدد:" يجدد ما اندس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معالم السنن، وخفي من العلوم الظاهرة والباطنة"([93]).

إذا يمكن القول أن التجديد: هو إحياء وبعث ما اندس من الدين، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها من دون بتر أو تحوير أو إضافة لأن ذلك يؤدي

---

[90])- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية، 2000. ص 108.

[91])- أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، (مص. س)، ص 95.

[92])- أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، عن موقع المكتبة الإلكترونية. Al-mostafa.com . ص 89.

[93])- محمد بن عبد الرؤوف المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير.Al-mostafa.com

إلـــى الخروج عن الإسلام، وافتراء على الله، وافتتان علـــــى الناس، وتهجم على الحق بغير حق.

12- 2)- التجديد اصطلاحا:

يمثل مصطلح التجديد إثارة كبيرة في الفكر العربي الإسلامي، لكونه أكثر تداولا، وفـي نفس الوقت يثير حساسية بالغـة في بعض الأوساط نتيجة لسوء استخدامه، من حيث تغيير النصوص الدينية والأحكام الفقهية والشرعية، تحت عباءته.

فأهمية هذا (المصطلح) لم تعد خافية، على الرغم من كل ما تعرض له المصطلح من شروح أو اعتراضات أو انتقادات أو تفسيرات بقي مصطلح التجديد ضبابياً، يختلف مفهومه من كاتب إلى آخر، ومن مفكرٍ إلى مفكرٍ آخر، وهكذا أصبح من العسير الإمساك بمعنى واحد له.

فقد ورد مفهوم التجديد أوّل مرة في تاريخ الإسلام في الحديث النبوي الشريف: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها". رواه **أبو هريرة** رضي الله عنه وأخرجه **أبو داود**.

ولم يعرف مصطلح التجديد طوال حقبة السلف جدلا حوله، أدى تفسيره إلى الانقسام إلى تيارات فكرية كبرى، مما يعني أنه كان يأخذ حيّزاً فرعياً هامشياً نسبةً إلى قضايا الأمة الأخرى، عكس ما نشهده اليوم، فأصبح الاختلاف فيه أساساً لتشكل تيارات ومذاهب فكرية برمتها.

لقد عرف هذا المصطلح عند السلف بعض الهامشية فسرت ثبات موقعه في شروح الأحاديث النبوية إجمالا، ولعل وجود مفردات ومصطلحات أكثر تعبيراً عن حاجات المجتمع الإسلامي والقضايا التي تشغله آنذاك مثل (الاجتهاد، الإحياء، .. الخ) أسهم كثيراً في عملية التهميش لدور هذا المصطلح.

هذا يوحي بأن مصطلح التجديد، ما كان ليُسْرد في كتب السلف أساساً لولا وروده في الحديث النبوي الشريف.

12- 3)- التجديد الفلسفي:

وحدة الحق بالعقل هو أساس التجديد في فلسفة **ابن رشد**، ذلك أنه بعد ما لاحظ مظاهر التقابل والتضاد بين الشريعة والفلسفة، اقترح علينا علاجا يكون في مرحلتين تقتضيان مقاربتين متقابلتين، " مرحلة أولى تتبنى مقاربة التوحيد بين الحكمة والشريعة، ومرحلة ثانية تلجأ إلى مقاربة فصل علم الكلام عن كل من الحكمة والشريعة "([94]).

في المرحلة الأولى اقتضي الأمر الاعتراف المتساوي بين الحكمة والشريعة في أن كلتيهما حق، وفي هذا السياق جاء شعاره (الحق لا يضاد الحق)، حيث أرد من خلال هذا التصريح أن يثبت أن " الحق الذي ينتجه العقل البشري بوسائله الخاصة لا يمكن أن يتعارض مع الحق الآتي من السماء، لأن الحق واحد ولا يمكن أن يضاد نفسه "([95])، أي أنه أراد أن يثبت حق العقل في أن يؤسس لنفسه مجاله المعرفي الخاص، وبذلك يستقل، بمنهجه وموضوعاته، عن مجال العلوم الشرعية.

أما في المرحلة الثانية، فقد عمل **ابن رشد** على الفصل بين الحكمة وعلم الكلام، وذلك خوفا من الخطر الذي يتربص بالفلسفة فتتحول إلى غيرها، "أي تحول الأونطولوجيا إلى تيولوجيا (علم الكلام)، أو إلى إنيولوجيا (علم أحدية الوجود: التصوف)"([96]).

12- 4)- التجديد الفلسفي الحديث:

والتجديد في الفكر الفلسفي الحديث. فإننا نجد له أسسه في قواعد الفكر الصحيح عند **ديكارت**، ذلك أنه عندما دعا إلى إعادة فحص الأشياء التي يخامرنا فيها الشك، حتى نعثر على شيء ثابت، راح يضع قواعد تجدد للفكر مهمته، وتضمن عصمته من الخطأ في التفكير.

---

[94])- محمد المصباحي، مع ابن رشد، (مر. س)، ص ص 171، 172.

[95])- المرجع نفسه، ص 172.

[96])- محمد المصباحي، مع ابن رشد، (مر. س)، 173.

وقبل هذا نجده قد قسم مصادر الأفكار إلى ثلاثة مصادر، " مكتسبة من خارج ذواتنا، وصادرة عن ذواتنا، وفطرية، والنوعان الأولان يكونان عرضة للخطأ أو الصواب. بخلاف النوع الثالث (الأفكار الفطرية) فلا تقبل الخطأ بأي حال من الأحوال، ولا يخشى فيها الضلال "([97]).

وقد وضع **ديكارت** منهجه التجديدي، حتى يضع حدا للمنهج القديم، " وحتى يمكن إزاحة سلطة الكنيسة على العقول وأفكارها من ناحية، ومن سيطرة الأفكار القديمة، خاصة فلسفة **أرسطو** التي هيمنت على العقول "([98]).

ولا ننسى في هذا المقام ذكر الارهاصات الفكرية التي سبقت فلسفة **ديكارت** في أنها كانت السباقة إلى تجديد الفكر الفلسفي، ونذكر على سبيل المثال: إسهامات **تيكو براهن** Tycho Brahe (1546- 1601)، **وكبلر** Kepler (1571- 1630) في ميدان الفلك. **وغاليلو** (1564- 1642) مؤسس الفكر الحديث، وغيرهم.

---

[97])- محمد عبد الرحمن بيصار، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د. ط)، و(د. ت). ص 97.

[98])- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 82.

المبحث الثاني
مفهوم العقل عبر التاريخ

1)-تعريف العقل:

إذا كان القاسم المشترك بين العلم والفلسفة يكمن في طرح السؤال، فإن الإجابة عنه تمثل الفرق بين الخطاب العلمي والخطاب الفلسفي، وعليه نطرح السؤال التالي، **كيف كانت بدايات الخطاب الفلسفي، وما هي خصوصيته بالمقارنة مع الخطابات الموجودة؟**

في البداية كانت الدهشة والشك، هكذا يقول **أفلاطون** عن الفلسفة بأنها وليدة الدهشة، والدهشة نفسها اسم لآلهة. لأن إنسانية ما قبل الفلسفة كانت محاطة بنظام إلهي أسطوري يسيّرُ بالأوامر السماوية، وقد أخذت بدايات تكون الفكر الفلسفي معناها المتميز لأول مرة في تاريخ البشرية لدى اليونان القدماء في القرن السادس قبل الميلاد، حيث أن دمقرطة المجتمع اليوناني، هي واحدة من الأسباب الأساسية التي ساعدت على نشوء هذا الفكر.

فمنذ أن وجدت اليونان القديمة خلال القرن الحادي عشر قبل الميلاد، وتأسست على إقامة مجتمع عبودي. كان للعامل السياسي والثقافي والاقتصادي الدور الكبير في ظهور الفلسفة في اليونان، إذ تم سن تشريعات ديموقراطية ضمنت للمواطنين حرية التعبير والمشاركة في تدبير الشأن العام، ودخول ميدان النقاش الحر والمناظرة في الساحة العمومية AGORA ، حيث انتقلت هذه القاعدة من مجال السياسة إلى مجال الفكر، فظهر نوع من التفكير لتجاوز الأسطورة التي قدمت تفسيرا سرديا عجائبيا للكون الذي غدا ميدان صراع بين الآلهة المتنافسة والناقمة على بعضها البعض.

إذا انتقل التفكير الفلسفي من تفسير يعتمد الخيال والحكي والإثارة إلى تفسير يعتمد الملاحظة العينية والاستدلال العقلي، ويعتبر **طاليس** Thalès أول من دشن هذا النوع من التفكير

حين فسر أصل الكون برده إلى عنصر واحد هو الماء، أي أنه فسر الطبيعة بالطبيعة، لذلك سمي مع من حذا حذوه بالحكماء الطبيعيين أمثال (**اناكسمنس، انكسمندر، ديموقريطس**..).. هنا بدأ فعل التفلسف القائم على **مبدأ رد الكل إلى الواحد**، أي أن كل العناصر ترتد إلى أصل واحد مهما تعددت واختلفت (رد الكثرة إلى الوحدة)، وهذا ما دفع بأرسطو إلى القول أن الفلسفة **بحث في المبادئ والعلل الأولى**.

وبناء عليه، فإن نشوء وتطور تلك الظاهرة الجديدة، أي الفكر الفلسفي ارتبط بوجود بعض العوامل الخاصة في هذا المجال، كانت بشكل أساسي، مفقودة في المجتمعات العبودية السابقة على المجتمع اليوناني. ومن هنا نطرح التساؤل التالي: **ضمن أية ظروف تكونت ضرورة التصدي للأسطورة والتصور الديني في الحياة الفكرية اليونانية، بحيث استطاع الفكر الفلسفي الطبيعي احتلال مواقع قوية فيها؟**

لقد كانت الفلسفة والعلم، يشكلان شيئا (واحدا)، وأكثر تماسكا، استطاعا من خلال ذلك التماسك " كسب جذور عميقة في حياة المجتمع الجديد من خلال صراعهما مع الدين والأسطورة ذات المضامين الغيبية "([1]).

فإلى جانب المناظرات السياسية والفكرية في الساحات العمومية، "نجد أن توسع وتشعب حركة التبادل التجاري مع بلدان أجنبية عديدة قد ساهم في إضعاف تأثير (الآلهة) والأساطير الإيمانية في الحياة العامة آنذاك"([2]).

لكل ما سبق من عوامل حدثت القطيعة مع إيديولوجية القبيلة ذات النزعة الأسطورية، "بشكل عنيف وبدافع من الرؤية

---

[1])- طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، مصر، (د.ط)، 1971. ص 57.

[2])- طيب تيزيني، (مر. س)، ص 58.

الجديدة للعالم المادي"([3]). فأخذ الفكر الفلسفي ينحو نحو آفاق المستقبل.

أ)- العقل لغة:

يعود معنى كلمة عقل، من حيث تركيبتها اللغوية، إلى المعاني التالية: الربط، والضبط، والإمساك، والحفظ، وكثير من هذه المعاني تتوفر في العقل البشري، حيث أن هذا العقل يحفظ صاحبه، ويمنعه مما يضر به، ويضبط أموره، ويساعده على التمييز بين الخطأ والصواب. جاء في القاموس المحيط **للفيروز آبادي**، "العقل هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين وشر الشرين أو مطلق لأمور أو لقوة بها يكون التميّز بين القبح والحسن" وفي معاني أخرى " عقل يعقل عقلا فيقال: عقل البعير شد وظيفه إلى ذِراعه كعَقَّله واعْتقله "([4]). ويقال: " رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه ... وقيل: العاقل: الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها "([5]). وقد وردت في هذه المعاني بعض الآيات نذكر منها. قال تعالى: (يسْمَعُونَ كلامَ الله ثمَّ يُحَرفُونَهُ منْ بعدِ مَا عَقَلُوهُ وهُمْ يَعْلَمُون)(*).

ب)-العقل اصطلاحا:

جاء في الموسوعة الفلسفية أن العقل يعبر عنه اصطلاحا في اليونانية بالنوس أو الذهن، "وهو مفهوم أساسي في الفلسفة القديمة يشير إلى تمركز جميع الأفعال القائمة للوعي والتفكير بوجه عام. وقد ظهر هذا المفهوم لأول مرة بصورة واضحة في

---

[3])- المرجع نفسه، ص 58.

[4])- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز الآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، المجلد 4، (د. ط/ د. ت)، ص 18.

[5])- ابن منظور، لسان العرب، عن محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (بنية العقل العربين دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1987. ص 208.

*)- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 75.

فلسفة **انكساغوراس**، حيث أعتُبر المبدأ الذي يشكل وينظم المادة الهيولية. واكتسب هذا المفهوم أهمية كبيرة على يد **أفلاطون**، وبصفة خاصة على يد أرسطو، الذي اعتبره شكل جميع الأشكال في حالة تأمل ذاتي أبدي. وقد اكتسب هذا المفهوم أهمية كبيرة عند الأفلاطونيين الجدد الذين تناولوه – على أساس من المذهب الأرسطي – على أنه نوع خاص من الوجود الذي يفوق الحس، والذي يضفي على العالم معنى مشكلا محددا. وقد استخدم الماديون أيضا هذا المفهوم. وكذا **ديمقريطس**، يفهم العقل (النوس) على أنه نار على شكل كروي. كذلك كان **طاليس**، يعلق أهمية كونية على العقل (النوس). والواضح أن العقل (النوس) عند الماديين القدامى كان هذا المجمل الكلي لقوانين الطبيعة أو مصدرها، وهو ما كانوا يتصورونه في شكل مادي حسي. وفيما يتعلق بمبحث المعرفة كان **ديمقريطس** يميز العقل (النوس) بشكل حاد باعتباره مبدأ ضبط الإحساسات المبهمة التي تدخل الالتباس والاضطراب على المعرفة"([6]).

أما التعريفات الإصطلاحية لكلمة عقل، فهي كثير ومتعددة، نظرا لكثرة المتحدثين فيه من الفلاسفة والفرق المتكلمة، حيث جاء كل تعريف حاملا لمعتقدات قائله. وعليه يمكن تقديم بعض التعريفات في ذلك.

2)- مفهوم العقل في الفكر اليوناني:

إذا كان نظام كل ثقافة، قائما على التصورات التي تحددها هذه الأخيرة عن الله والإنسان والطبيعة، والعلاقة بين هذه المستويات، فإن نظام الثقافة اليونانية تحدد عبر أعمال هوميروس، " الإلياذة والأوديسة "، هذه الأعمال التي تصف الرجل اليوناني بالحكيم، على اعتبار أن العقل هو الذي يتحكم في حياة الأفراد، وبالتالي الفرد مالكا لمقاديره. فالخليط اللانهائي

---

[6]- الموسوعة الفلسفية، بإشراف، م. روزنتال وب. يودين، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985، ص 552.

الموجود في الكون الذي أرتاه الإنسان، أعطى للعقل مكانته التي استطاع أن يكتشف بها سر الوجود، وأن يفسر أسرار الكون.

وفـــي هذا الصدد، قال الفيثاغوريون: " إن العدد هـو الذي يحقق شيئا من الانسجام، أما الانسجام الكلي فهو من شأن العقل وحده الذي سماه اليونانيون باللوغوس Logos "([7]).

فقد حدد **هرقليطس** Héraclite (540 - 475 ق. م) العلاقة بين المستويات الثلاث المذكورة سابقا، في أن ثمة قانونا أزليا معقولا ينظم الوجود، وهو اللوغوس Logos أو "العقل الكوني"، ويتحكم في صيرورته الدائمة والأبدية، وأن العقل البشري يمكن أن يتوصل إلى معرفة صحيحة لظواهر الطبيعة. وبهذا يكون **هرقليطس** قد وصل إلى تصور عن العقل الكوني La raison universelle على " أنه محايث للطبيعة ومنظم لها من داخلها، فهو بالنسبة للعالم (العقل) أشبـــه بالنفس بالنسبـة للإنســـان، النفس لا بوصفهـــا جوهـــرا مستقـــلا متميـــزا عـــن البدن، بل بوصفها مبدأ لحركته، ومنتشرا في جميع أجزائه. ولذلك كان هذا العقل أشبه ما يكون بـ(نار إلهية لطيفة)، بل هو (نور إلهي)، هو حياة العالم وقانونه. والنفس البشرية قبس من هـــذه (النار الإلهية)، أي من هـــذا القانون الكلي الـــذي يســـري فـــي الطبيعة ويحكمها، فعليها إذن أن تعرف هـــذا القانون وتعمل بموجبه "([8])، أي أن الدين الحق في رأي **هرقليطس** هو مطابقة العقل الإنساني للعقل الكوني أو اللوغوس Logos وأن العقل تثقفه المعاني الكلية، بينما يكون الجزئي موضوعا للعلم، ولا يثقف العقل، ويضيف **هرقليطس** قوله: "إن الصراع بين الأضداد يحقق العدالة، ويحكم العقل هذا الصراع، كما يفسر العلاقة بين الواحد

---

[7])- إبراهيم مصطفـــى إبراهيم، مفهـوم العقل فـــي الفكـــر الفسلفي، دار النهضة العربيـــة، بيـــروت، لبنان، (د. ط)، 1993. ص 50.

[8])- الجابري، العقل عبر التاريخ، عن العقل والعقلانية، دفاتر فلسفية، إعداد وترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية 2007. ص 10.

والكل، والعقل الإنساني هو الذي يدرك اللوغوس الذي هو قانون العالم"([9]).

وعلى النقيض من ذلك، يقف **بارمنيدس** (539 - 475 ق. م) موقف الرافض لعالم الحواس الخادع، وأرجع حكم العقل إلى المنطق، وترك الحواس للظن. (...) أما عالم الباطن أو الحقيقة فالعقل الإنساني قاصر على إدراكه، لأنه مختص بعالم الظواهر الملموسة فقط، وفكرة الواحد الثابت المعقول الغرضمنها التوحيد الوجود وفكرة الوجود، "أي بين الوجود والعقل الذي يدرك الوحدة والثبات"([10]).

أما عند **امباذوقليس** (490 – 430 ق. م) فإن الاحساس يتم عندما يقابل الشبيه مثيله، وعندما ينسجم الفيض الذي يدخله انسجاما تاما، حيث تقول نظرية الأصوات التي قال بها **امباذوقليس**، "أن العقل الذي يتحكم في الحس كله، فهو ذاته لا يدخل أبدا الخليط، وبالتالي فهو (المضاد) لكل ما عداه، وبناء على هذه النظرية فإن العين ترى لاختلاف تكوينها ولونها عن الشيء المدرك، أما الأصوات فتمر مباشرة إلى المخ لاختلاف تكوينه عن العين وما تراه من أشياء" ([11]).

يلاحظ مما سبق أن **امباذوقليس** قد تجاوز من سبقه في أنه اعتبر العقل مفارقا للأشياء، وأنه غلَّبَهُ على الحواس لأنها "كثرة وشقاقا، فهي تخدعنا بأمور زائلة، والعقل وحده محبة، والغاية القصوى العودة إلى المحبة والوحدة "([12]).

وهذه النظرة للعقل نجدها لاحقا في فكر **ديمقريطس** Democrites، (460- 360 ق. م)، فهو " يرى رأيا خاصا في النفس والعقل، [حيث] أنهما شيء واحدا، أي أنهما من

---

[9]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 50.

[10]- المرجع نفسه، ص 51.

[11]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 51.

[12]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د. ط)، 1936. ص 48.

طبيعة كروية واحـــدة "[13]، وعـــن مكـــان استقـــرار العقل فـــي الجسم، قـــال **ديموقريـطس**:" مكان العقل هـــو الصـــدر، وذهب إلـــى أبعـــد مـــن ذلك عندما ذكر أن النفس مكونـــة مـــن جزأين، جزء عقلي يستقر فـــي الصدر، وجزء آخر غير عقلي مبعثر في سائر أجزاء الجسم، ويعتبر هذا الرأي جديدا نسبيا على تفكير **ديموقريطس** وأتباعه "[14]. وأنه ميز بين نوعين من المعرفة، المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وتأتي "المعرفة العقلية عندما لا تستطيع الحواس أن تقدم شيئا "[15].

كما اتبع **انكساغوراس** Anaxagore (500 - 428 ق. م) طريقة التفسير العقلي للعالم، التي قال بها **امباذوقليس** والذريين. " فلقد أنكر وجود أية صيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق لانتقال وتحـــويل الوجود إلى اللاوجود، واللاوجود إلـى الوجود. أن المادة غير مخلوقة ولا تُسْتنفذ، والصيرورة يجب أن تعد بخلط وتحليل أجزائها المركبة "[16]. فهو يقول أي **أنكساغوراس**:" أن اليونانيين يفترضون خطأ وجود صدور ودمار، لأنه ما من شيء يصدر وما من شيء يدمر. فكل شيء خليط وغير خليط من الأشياء السابقة الوجود ومن ثم فإن الأصوب أن نسمي إحدى العمليتين التركيب والعملية الأخرى التفكيك" انتهى[17].

وأن الحركة عند **أنكساغوراس** تتم عن طريق موجود مفكر معقول، هو النوس Nous الذي يحكم العالم، وأما وظيفة العقل الأساسية، فهي تفريق كتلة المادة المختلطة التي لا تتضمن

---

[13]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 51.

[14]- المرجع نفسه، ص 51.

[15]- Matson. I. Waliace, A new History of philosophy, Ancient and Medieval, University of California, Berkely. 1987. p. 56. عن سمر سمير أنور محمد، الانقطاعات المعرفية في الفكر الفلسفي اليوناني، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الفلسفة، القاهرة، (د. ط)، 2001. ص 80.

[16]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ط)، 1984. ص 88.

[17]- المرجع نفسه، ص 88.

عناصر **امباذوقليس** أو ذرات **ديموقريطس**(*)، بل هي خليط من عدد لا يحصى من الأجزاء القديمة غير المتغيرة، وغير المنقسمة، وغير القابلة للعدم "([18])، أي أنه يعتقد أن المادة يمكن أن تنقسم إلى ما لانهاية.

يقول **هيجل** Hegel عن فكرة العقل عند **أنكساغوراس**: أنها " نقطة انتقال في تاريخ العقل البشري"([19])، ذلك أن سقراط قد أخذ بهذه الفكرة التي سرعان ما سيطرة على الفكر الفلسفي فيما بعد، باستثناء المدرسة الأبيقورية التي أرجعت جميع الحوادث إلى الصدفة. ويضيف **أنكساغوراس** قائلا: "إن العقل يتدخل لفصل هذه الأجزاء عن الكتلة الأولى، وذلك بفعل الحركة الدائرية"([20]).

غير أنه، كما سنرى لاحقا أن كل من **أفلاطون وأرسطو**، قد انتقدا **أنكساغوراس** لقوله بالعقل وإنكاره عنايته بالأجزاء، كما يؤاخذانه على وصفه للعقل بأنه مادة. "وبرغم هذا النقد الموجه، **لأنكساغوراس**، إلا أن ما يحمد له أنه أول من تحدث عن العقل بوصفه منظم الكون، وأنه يبعث الانسجام في الأشياء، وأن العقل يدفع جميع الكائنات على الحركة، بل وإلى الحياة ذاتها، كما يدفعها إلى المعرفة الحقة أمام قصور الحواس والمحسوسات "([21]).

يعد اكتشاف فكرة العقل عند **انكساغوراس** في تاريخ الفلسفة اليونانية، قطيعة معرفية (إبيستيمولوجية)، فهو أول من فصل العقل عن المادة، واعتبره جوهرا مميزا عنها وسبب حركتها، وأثار بذلك إشكالات فلسفية جدير بالاهتمام، " فهو قدم فكرة العقل، ليكون له دوره في التغير والحركة في الوجود لأول

***)- لقد ذهب امباذوقليس إلى أن الحب والكراهية هما القوتان الدافعتان اللتان تفسران أن المادة على الاتصال دهرا وعلى الانفصال دهرا، ثم تبعه الذريون فذهبوا إلى أن مبعث الحركة هو سقوط الذرات المادية سقوطا آليا في الفضاء فلا تسير على هدى، ولا تقصد إلى غاية. (سمر سمير أنور محمد، ص 85).**

[18])- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 52.

[19])- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1 (العقل في التاريخ)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دهر التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان. الطبعة الثانية. 1981. ص 76.

[20])- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 52.

[21])- المرجع نفسه، ص 53.

مرة في تاريخ الفكر، وقد تأثر بهذه الفكرة **سقراط** وكذلك **أرسطو**"([22]).

ولا يعود الفضل إلى **أنكساغوراس** في انه أول من أسس فكرة العقل فحسب، بل تعداه ذلك إلى القول بفكرة الغائية، عكس النظريات التي شكلت الاستعمال المنطقي لنظرية العالم الميكانيكي، ومحتوى هذه النظرية أنها تفسر الأشياء جميعا بالعلل، لكن العلية تفسر لنا الوسيلة التي تظهر بها الأحداث ولا تفسر لماذا تظهر هذه الأحداث أصلاً، " وهذا لا يمكن تفسيره إلا بإظهار (...) العملية كلها كوسيلة نحو غايات عقلية (...) لقد كان **انكساغوراس** أول من تبين هذا (...) ولهذا أثنى عليه أرسطو وجعله على عكس أصحاب النزعة الإلية **ليوقيبوس وديمقريطس**، ويقول أن **أنكساغوراس** يشبه رجلا رزينا وسط معتوهين "([23]). وأن هذا المبدأ الجديد الذي أرساه **أنكساغوراس** تطور فيما بعد وشكل الفكرة المحورية عند **أفلاطون وأرسطو**.

2-1)- أفلاطون ومفهوم العقل:

إن الحديث عن العقل عند **أفلاطون** Platon (427 - 347 ق.م) ، هو بالضرورة حديث عن نظرية المعرفة الأفلاطونية، فهذه الأخيرة ترتكز على العقل الإنساني باعتباره محطة هامة في المعرفة الإنسانية، فالخبرة تعلمنا أن الحواس تمدنا فقط بالانطباعات الحسية. هذا لا يعني أن **أفلاطون** ينكر تماما المعرفة الحسية، "بل جعل مهمتها مد العقل بالأفكار الدائمة والتي تقوم عليها المعرفة "([24])، فهو يرى أن الله لا يحكمنا حكما مباشرا، بل الحكم يتم عن طريق العقل، فهو الذي يُقرّ القوانين التي تحاكي قوانين العناية الإلهية، "

---

[22])- سمر سمير أنور محمد، (مر. س)، ص 91.

[23])- وولتر ستيس، (مر. س)، ص 94.

[24])- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 55.

وحـاول **أفلاطـون** فـي فلسفته أن يجمع بين العقل والعاطفة، فالعقل يبحث عن الحق وذلك باستخدام المنطق، والعاطفة تبحث عن الجمال لتكشف عـن مكنوناته وتتبعه وتتعلق بـه تعلق المحب بالمحبـوب "[25].

والمعرفة عنده قائمة علـى رأيين متعارضين، رأي يـرد المعرفـة إلـى الإحساس، ويعتقـد أنها جزئيـة ومتغيـرة، (مثـل السوفسطائيين)، ورأي يقـول بـه **سقراط** الـذي يضع المعرفة الحقة فـي العقـل ويجعـل موضوعها الماهيـة المجردة الضرورية.

وقد هاجم **أفلاطون** في محاورة ثياتيتوس Theaetetus (*) المعرفة القائمة على الإدراك الحسي في النقاط التالية:

1)- المعرفـة عن طريق الإحساس: وهـو إدراك عوارض الأجسام أو أشباحها فـي اليقظة وصورها في المنام، وهو أول مراحل المعرفة، حيث يرى الهرقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبدا، ولكن في رأي **أفلاطون** لو كان الإحساس هو كل المعرفة، لاقتصرت هذه المعرفة على الظواهر المتغيرة، وبالتالـي لا نستطيع إدراك ماهيات الأشياء، ولصح قـول **بروتاغوراس** " إن الإنسان مقياس كل شيء: فهو مقياس وجود الموجود منها ومقياس لا وجود غير الموجود منها "[26]، أي أنه ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر أو ما يبدو.

2)- المعرفة عن طريق الظن: وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك، وهذه الأحكام نسبية متغيرة لتعلقها بالمادة، "العلم ليس شيئا سوى الإحساس "[27]، "فالمذهب الحسي مماثل لمذهب النسبية الذي يرتكز على ميتافيزيقا التغيير في المذهب الهيرقليطي

---

[25]- المرجع نفسه، ص 56.

(*)- أفلاطون، محاورة ثياتيتوس (أو العلم)، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ط)، 2000.

[26]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 39.

[27]- المرجع نفسه، ص 39.

"([28]). **فهيرقليطس** ينادي بفكرة التغيير، لأنه من الخطأ أن يظن الناس أن الأشياء ثابتة، فالنهر الذي ينزل فيه المرء مرة ثانية ليس بالضرورة نفسه في المرة الأولى. ففي نظر أفلاطون إذا كان كل شيء متحرك، فإن تصوره غير ممكن لأنه في هذه الحالة غير موجود، أي لا يظهر أكثر من مرة، وبالتالي فلا يوجد أي يقين في عالم التعدد، وان العلم فيه مستحيل.

3)- المعرفة عن طريق الاستدلال: وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات (مثل الحساب والفلك والهندسة والموسيقى). فإن هذه العلوم، ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها، إلا أن لها موضوعات متمايزة من المحسوسات ولها مناهج خاصة. فمثلاً الحساب علم يبحث عن الأعداد نفسها بصرف النظر عن المعدودات، والهندسة هي النظر في الأشكال نفسها، والفلك يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة، والموسيقى علم يكشف النسب العددية المقومة للألحان.

4)- المعرفة العقلية: وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة: "مثلاً نرى الشيء الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر، صغيراً بالإضافة إلى ثالث، مما يدل على أنه في نفسه ليس كبيراً أو صغيراً، وأن الكبر والصغر معنيان مفارقان له نطبقهما عليه. وكأن ترى الشيء الواحد شبيهاً بآخر أو مضاداً أو مبايناً، مساوياً أو غير مساوٍ، جميلا، خيراً عادلاً، إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام، والمتعلقة من غير معاونة الحواس. فنتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوي والجمال والعدالة وما إليها، كيف حصلنا عليها وهي ليست محسوسة، وهي ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات. فيلوح لنا حينئذ أنها موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي"([29]).

---

[28])- فتحي تريكي، أفلاطون والديالكتيك، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية، 1986. ص 56.

[29])- محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، (د. ط)، (د. ت). ص ص 154، 155.

وعليه فلا يجوز، في رأي **أفلاطون** اعتبار الحواس وحدها أساساً للمعرفة وأنه لا بـــد مـــن توسط العقل لتصحيح الإدراك الخاطـــئ وإعطاء صـــورة حقيقية عـــن المُدرك. وقـــد علـــق على ذلك **روبرت أكرمان** Robert Ackermann بقوله:" أن نظرية أفلاطون تتركز في اعتبار العقل الإنساني هو محط المعرفة الإنسانية، وإن الخبرة تعلمنا أن الجسد الإنساني يمكنه فقط مدنا بالانطباعات الحسية "([30]).

وهكذا يتدرج الفكر عند **أفلاطون** من الإحساس إلى الظن ثم إلى العلم الاستدلالي، وأخيرا إلى التعقل المحض، "وقد توصل من كل ذلك إلى أن ما يتوفر فيه الثبات المطلق والكمال هو موضوع المعرفة بالمعنى الدقيق، وإذن فموضوع المعرفة هو عالم المثل ويدرك بالعقل، ولذلك يكون أول من نادى بما يسمى (النظرية العقلانية في المعرفة Rationalisme) وهي أن ما يمكن معرفته حقا هو الحقائق الضرورية "([31]).

2- 2)-أرسطو ومفهوم العقل:

أما **أرسطو** (384 – 322 ق.م)، فيمثل نقطة تحول كبرى في الصراع الفلسفي بجوانبه المتعددة، مما أثر في تاريخ الفكر الفلسفي لاحقا، فماذا قال إذن عن العقل؟

يذكر **أرسطو** في كتابه الأخلاق النيقوماخية " أن الخير هو السعادة، وهما نشاط نفسي (عقلي). ويقر أرسطو أستاذه أفلاطون على تقسيمه للنفس إلى قسمين، قسم عقلي وقسم غير عقلي، فالقسم الأول يتصل بالعقل، ويختص بالفضائل، بينما يختص القسم الثاني بالشهوة، أما النفس النباتية فإنها تتصل بالحيوان، والفضائل لدى **أرسطو** تنقسم بدورها إلى قسمين، فضائل عقلية،

---

[30])- Ackermann Robert, The ories of Knowledge, Tata Megraw-Hill Publishing, Co. Ltd., Bombay-New; 1965. P. 18.

عن إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 55.

[31])- محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال، (مر. س)، ص 155.

وفضائل خلقية، وجميعها يؤول إلى النفس، ثم إلى العقل، لأن العقل هو الجزء الإلهـــي الذي فـي الإنسان، وبه يتأمل الإنسان الله"([32]). غير أن هـــذا لـم يمنعه من الاهتمام بالجانب العملي، علما أن الفلاسفة اليونان ركزوا جل اهتمامهم علـــى الجانب النظـري دون الجانب العملي، "لأنهم لم يهتموا إلا بالنظر العقلي فـــي الطبيعة "([33])، إذن اهتم **أرسطو** بأهمية الاستقراء وملاحظة الظواهر ملاحظة حسية، "كما أدرك دور التجريب في فهم الظواهر الطبيعية المختلفة، حيث ورث هذا الاتجاه نحو الاستقراء العلمي فبما يبدو من والده الطبيب، "([34])، فوازن بين دور الحواس ودور العقل، ويكون بذلك قد اشتق طريقا لنفسه يختلف عن أستاذه **أفلاطون**، إذ أن هـــذا الأخير كان يركز علـــى النظر العقلـــي البحت، كما حاول أيضـــا " أن يـــوازن بين دور الاستنباط ودور الاستقراء فـــي الفهم العلمـي للظواهـــر "([35]). يقول **أرسطو** في معرض كتابه "الميتافيزيقا":" كل إنسان بطبعه مشوق إلى المعرفة، والدليل علة ذلك أننا نشعر بلذة من عمل حواسنا، فعلاوة على ما تقدمه لنا الحواس من نفعن فإننا نحبها لذاتها خاصة حاسة البصر التي تعلـو علـى الجميع، فهـي مفضلة، ليس فقط لما تقوم به من عمل، بل لأننا حينما لا نرغـــب فـــي القيام بأي عمل نفضل النظـــر للأشياء بالبصـــر. والسبب فـــي ذلك أن البصر يأتينا بقدر أكبر من المعلومات التي تجعلنا ندرك الفرق بين الموجودات "([36]).

---

[32])- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 59.

[33])- مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، دراسات في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995. ص 5.

[34])- المرجع نفسه، ص 5.

[35])- مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، دراسات في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، (مر. س)، ص 05.

[36])- Aristotle, Metaphysics, Translated by W. D. Ross, " Great books of the western world". Aristotle, vol. I, William Beaton Publisher, Encyclopedia Britannica, 1952. P. 499.

عن مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995. ص 39.

إذن لا مندوحة من القول أن العقل عند **أرسطو** يحتل أعلى درجة، فهو أسمى قوى الإنسان، لذلك جعل " موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد، وأفعال العقل ثلاثة، هي: التصور الساذج، تركيب التصورات وتفصيلها، الاستدلال والمنطق هو آلة الفكر، بصر الفكر بنفسه، لأن العقل هو تناسق ونظام، والصدفة لديه مضادة للعقل، ذلك أن العقل يدخل في نطاق الأمور التي تحدث دائما، وفي الغالب، بينما الصدفة تحدث استثناء مما يحدث على الدوام، والصدفة والاتفاق يأتيان بعد العقل والطبيعة وسائر المبادئ الأخرى "[37].

والعقل عنده مركز تجمع كل الأشياء، فهو كالضوء، أي أنه مجمع للأشعة التي يحولها فيما بعد إلى طاقة وألوان، كذلك هو العقل " باعتباره قوة نشطة فهو خالد أزلي. فإذا قال فيلسوف مثل **أمباذوقليس** أن رؤوس مخلوقات كثيرة أتت إلى الحياة بدون رقاب، ثم جمعها الحب بعد ذلك، فكذلك يجمع العقل الأفكار المشتتة"[38].

2- 3)-ضروب العقل عند أرسطو:

جاء في كتاب " شروح على **أرسطو** مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى"(*). أن أرسطو قد صنف العقل إلى ثلاثة أضرب:

أولها: العقل الهيولاني (المادي)، وقوله هيولاني " يعني به عقلا موضوعا ممكنا أن يصير كاملا مثل الهيولاني، (...) وليس شيئا ما موضوعا ممكنا أن يصير شيئا مشارا إليه بوجود صورة ما فيه "[39]، أي أنه العقل الذي لم يفعل ويمكن أن يفعل، (أي يتعقل

---

[37]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 59.

[38]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 60.

(*)- شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، بيروت، (د. ط)، 1971.

[39]- المرجع نفسه، ص ص 31، 32.

الأشياء)، فهو هيولاني، " وهو قوة واستعداد وفاسد بفساد الجسم، وهو وظيفة من وظائف النفس "([40]).

والضرب الثاني من العقول: العقل بالملكة، وهو الذي صار يعقل وله مكلة التعقل، أي أنـــه " قادر أن يأخذ صـــور المعقولات بقوتـــه فـــي نفسه، وقياسه قياس الذين يكون فيهم ملكـــة الصناعة القادرين بأنفسهم علـــى أن يعملوا اعمالها "([41]). وهذا هو العقل الثاني.

أما العقل الثالث: وهو العقل الفعال (هذه التسمية العقل الفعال قال بها **الإسكندر الأفروديسي**) بينما يسميه **أرسطو** العقل المنفعل ([42])، وهو ما يعنيه بالعقل النظري La raison théorique أو التأملي. فبدون هذا " العقل المنفعل لا يعقل العقل الفعال شيئا، أو بدون العقل الفعال لا يعقل العقل المنفعل شيئا، أي بدون العقل الفعال لا نعقل "([43])، والعقل عندما يمتزج بالمعقولات يصبح عقلا مستفادا، وتصبح هذه المعقولات بالفعل، قبل تعقلها، كانت معقولات بالقوة.

3)- مفهوم العقل في القرون الوسطى:

3 - 1)- مفهوم العقل عند الغرب:

لقد كان للصراع بين الفلسفة والدين فـــي القـــرون الوسطى وقعه الكبير فـــي تحديد مفهوم العقل، ذلك بعد ظهور الديانات السماوية ووقوفها وجها لوجـــه مـــع نتاج العقـــل، والتـــراث الفلسفي المثقـــل الـــذي ورثته الإنسانية، حيث " جاءت الديانة اليهودية، وما زال العقل البشري قريب عهد بالفلسفة اليونانية وما نتج عنها من نشاط عقلي، لذلك حاول **فيلون السكندري** (30 ق.م، 50 ب.م) تفسير التوراة على أساس فلسفي

---

[40])- مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995. ص 82.

[41])- شروح على أرسطو، (مر. س)، ص 33.

[42])- أنظر مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، (مر. س)، ص 81.

[43])- أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمـــة: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحيـــاء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1949. ص 113.

رمزي، فقال إن السماء ترمز إلى العقل، فالسماء شامخة، والعقل كذلك، والأرض ترمز إلى الإحساس وما جاء في التوراة أن الله خلق السماء أولا ثم خلق الأرض، بمعنى أن الله خلق العقل قبل الجسد، ثـــم أضاف **فيلون** بأن العقل الكونـــي هو الله، والعقل الفردي عند الإنسان الأول يعني ويؤدي إلى الخير، والثاني إلى الشر، وفسر أشجار الجنة بأنها عقل الإنسان الفـــردي "[44].

كما تأثر كذلك **أفلوطين** Plotin، (205م – 270م) خاصة بفلسفة أفلاطون، خاصة في الجانب الميتافيزيقي منها، "إلا أنه أقام فلسفته على غرار الثالوث المقدس فـــي المسيحية، فقال أولا بالله باعتبار الموجـــود الأسمـــى، والخير الأسمى، ثم قال ثانـــيا بالعقـــل، والعقل هـــو صورة الواحـــد القهار، لذلك فهو إلهـــي، والعقل يستطيـــع إدراك ذاتـــه، فهو الرائي والمرئـــي، وقال ثالثـــا بالنفس وهـــو أقل مـــا فـــي الثالوث المقدس، بل أقل من العقل ذاته"[45].

أما **القديس أوغسطين** Saint Augustin (354- 430م) فقد حاول تطويع العقل في خدمة الإيمان، أي حاول تسخير الفلسفة في خدمة الدين، (تعقل كـــي تؤمن)، حيث جعل هـــذا التطويع العقلي كمرحلة أولى على الإيمان حتـــى هـــذا الإيمان تصديقا واضـــحا لا يشبه شـــك ولا غموض، كما آمـــن بأنه " ليس ينفر الإيمان من نقد العقل ما دام الإيمان لا يوجد إلا في العقل "[46]، أي على العقل أن يتأكد من الحقائق الدينية قبل الإيمان بها.

الخلاصة، أن **أوغسطين** استطاع أن يجمع بين شيئين متميزين هما: العقل والإيمان، وجههما نحو خدمة الدين المسيحي، وقد سبقه في ذلك **أفلاطون** عندما ميز العقل بالحكمة، وجعله يطلب العلم وسائر أنواع الفضائل والخيرات، فسار هو

---

[44]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 65.

[45]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 65.

[46]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية فـي العصر الوسيط، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، (د. ت). ص 29. عن إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 66.

(**أوغسطين**) كذلك " على نفس الدرب الأفلاطوني ولم يبخس العقل حقه في وجوب التسليم بالعقل لتحقيق الحكمة والسعادة معا "([47]).

3 - 2)- مفهوم العقل في الثقافة العربية:

لقد أدى ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية إلى توحيد شمل العرب، وألف بين قلوبهم، ومكن لهم في الأرض، فنقلهم من الحياة القبلية المتصارعة إلى الحياة القومية والإنسانية المتوحدة، وبالتالي أدى كذلك هذا الظهور إلى " بعث فكري جديد تجلّى في علوم التفسير، والحديث، والفقه، وأصول الفقه، وفي نشاط المذاهب الفقهية، والفرق الإسلامية، التي أخذت تستخدم القياس والنظر العقلي في تفسير الأحكام الشرعية "([48]). فكان ذلك تحريضا على تحرير العقل والنفس معا، وهو ما عكسته الآيات الصريحة في قوله تعالى: بقوله: (الذِينَ يَذْكرُونَ الله قيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبهُمْ ويَتَفَكَرُونَ فِي خَلْق السَمَوات والأَرْض، رَبَنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلا)(*). وقوله: (وَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الأَبْصَارْ)(**). وقوله: (هَلْ يَسْتَوِي الذِينَ يَعْلَمُونَ والَذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ، إنَّمَا يَتَذَكَرْ أُولُو الأَلْبَابْ)(***). وقوله: (إنَّ فِي خَلْق السَمَاوَاتِ وَالأَرْض واخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابْ) (****). والدليل على ذلك أيضا أن في الأحاديث النبوية تأكيدا على قيمة العقل وفضل العلم كقول الرسول (ص): "لا دين لمن لا عقل له". وقوله:" فضل العلم خير من فضل العبادة". وقوله:" أفضل الناس أعقل الناس". وقوله:" لعلي (ر.ض): "إذا تقرب الناس لخالقهم بأبواب البر فتقرب أنت إليه بعقلك". وتعد هذه

---

[47])- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 67.

[48])- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية. 1973. ص 16.

*)- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 191.

**)- القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 02.

***)- القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية 09.

****)- القرأن الكريم، سورة آل عمران، الآية 190.

الآيات والأحاديث أصلا لما جاء بعد ذلك في الشعر والأدب من تمجيد للعقل." كقول **صالح بن عبد القدوس:**

إذا تم عقل المرء تمت أموره ** وتمت أمانيه وتم بناؤه

وقول **المعري: كذب الظن لا إمام سوى ** العقل مشير في صبحه والمساء**

وقول **المتنبي: لولا العقل لكان أدنى ضيغم ** أدنى إلى شرف من الإنسان** ([49]).

يذكر المؤرخون للتاريخ الإسلامي أن سنة 661م هي الميلاد الفعلي للعصر الأموي، حتى وإن كان **معاوية بن أبي سفيان** قد أعلن نفسه خليفة للمسلمين سنة قبل ذلك 660م، بوجود **علي بن أبي طالب** الخليفة الرابع، وأخذ البيعة من أهل الشام، فلم يقر له جمهور المسلمين بهذه الخلافة إلا عند انتهاء عصر الخلفاء الراشدين، بوفاة **علي.**

وقد عرفت فترة حكم **معاوية بن أبي سفيان** أحداثا تاريخية جمة كان لها الأثر الكبير في حياة المسلمين السياسية والاجتماعية والثقافية، ويذكر **حسن مروة** أن هذه الأحداث التي كان لها صفة الانتفاضة أو التمرد على الحكم الأموي، " كان من أثارها انعكاسات فكرية وضعت حركة تطور الفكر العربي، في أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن، أمام الواقع الاجتماعي والسياسي وجها لوجه"([50])، نفهم من هذا أن هذه الأحداث السياسية والأوضاع الاجتماعية كانت مثارا للحركات الفكرية التي نشأت آنذاك، فتداخل فيها النشاط الفكري والصراع السياسي، " إلى حد أننا نكاد لا نرى حركة فكرية نشأت منذ قيام العهد الأموي إلا ولها أصول وجذور في مجاري تلك الأحداث

---

[49])- جميل صليبا، (مر. س)، ص ص 16، 17.

[50])- حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ج1، الطبعة الخامسة، 1985. ص 477.

والأوضاع "[51] فكل حركة فكرية لها اتصال مباشر بهذه الجوانب السياسية والاجتماعية كما سنرى ذلك لاحقا.

فبعد أن استخلص **معاوية** لنفسه الخلافة بالمداومة السياسية بدل الحرب، أقام مع **الحسن بن علي** مصالحة مكرها، يتنازل من خلالها هذا الأخير عن حقه في الخلافة لمعاوية، شرط أن تكون له بعد ذلك. ولكن **معاوية** كان يعتزم إنشاء دولة أموية وراثية يرثها بعده من يأتي من صلبه. وبعد وفاة **الحسن** عام (49 هـ . 669 م)، الذي يعتقد الشيعة أن **معاوية** قد قتله مسموما ([52]).

فبعد حادثة وفاة الإمام الثاني للشيعة، ونعني بذلك **الحسن بن علي**، خلت الساحة السياسية **لمعاوية**، فقام بتنصيب ولده **يزيد** وليا للعهد، فكانت بذلك أول ولاية عهد في الإسلام، " ومنذ ذلك أصبح توريث منصب الخلافة تقليدا اتبعه سائر الخلفاء الأمويين والعباسيين وغيرهم حتى الانقلاب العثماني بالأستانة (استانبول) في مطلع القرن العشرين (1908)، سوى فترات تاريخية معدودة "([53]).

وبعد وفاة **معاوية** عام 680م وتولي ابنه **يزيد** عرش الخلافة، بحكم كونه ولي للعهد، وقع للإمام الثالث للشيعة **الحسين بن علي** ما وقع لأخيه **الحسن**، إذ قتل وهـو يهم لاسترداد عرش الخلافـــة الذي ضاع من أهل البيت، فبعد أن رأى " أن مقاومة **يزيد** والعرش الأموي أمر يجب أن ينهض به (...)، وحين بلغ **الحسين** أرض العراق قاصدا الكوفة جاءه أن كثيرا من أنصاره الذين دعوه للمقاومة (...) قد ضعفوا عن تنفيذ وعدهم، لما واجههم به والي الكوفة آنذاك **عبيد الله بن زياد** الموالي للأمويين، مـن إرهاب وتهديد للبعض ومن إغراء ورشاوى للآخرين "([54]). فكان موقف **الحسين** حرجـا، فهو إما أن يقبل أو يدبر، وخوفا من

---

[51])- المرجع نفسه، ص 489.

[52])- حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ج1، (مر. س)، ص 479.

[53])- المرجع نفسه، ص 479.

[54])- نفسه، ص 479.

اتهامه بالضعف والنكوص، أقدم على مواجهة جيش الأمويين في كربلاء، فكانت معركة كبيرة انتهت بمقتله وأنصاره، عام (61 هـ. 680م).

إذا يمكن القول أن البنية الإيديولوجية للمجتمع الإسلامي في العهد الأموي كانت تمثل الركيزة الأساسية لخصائص التطور الفكري، (العلمي والفلسفي)، ومن المسائل الأساسية المكونة لهـــذه البنية، " نجد مسألة (الخلق من عدم مطلق)، و(العلاقة بين الإله والإنسان) و(الحرية والجبر) و(علاقة الصفات بالذات الإلهية) "([55]).

ومن العوامل الأخرى كذلك التي ساهمت، وبشكل جوهري، في صياغة البدايات الأولى للفلسفة في العصر الوسيط، هي مسألة التأويل لدى الفرق الكلامية الآخذة بالاتجاه الفكري العقلاني " كمنطلق وكمحور في طرح المسائل الفكرية والاجتماعية والدينية المختلفة "([56]).

هكذا تأثرت الفلسفة الإسلامية بتيارين مختلفين هما: " تيار الفكر والفلسفة اليونانية من ناحية، وما أتى به الدين الإسلامي من فقه وشريعة، ودعوة إلى تحرر الفكر وانطلاقه من ناحية أخرى، لذلك تميزت الفلسفة الإسلامية بالثراء ورحابة الأفق، فنتج عن هذا وذاك إنتاج غزير يتصف بالثراء والتنوع"([57]).

إن فحـــوى الإسلام مخاطبـــة العقل، لأنه هـــو الـــذي يعصـــم الإنسان مـــن الخطأ والزلل، والعقل أيضا قادر على إدراك الحقائق والتمييز فيما بينها، لأن العمل وفق العقل هو أمر من أوامر الله:" وصفوة القول أن الإسلام لا يعذر العقل الذي عن حق الإنسان رهبة للقوة أو استسلاما للخديعة، ولا حدود لذلك إلاّ حدود الطاقة البشرية "([58]).

---

[55])- طيب تيزيني، (مر. س)، ص 210.

[56])- المرجع نفسه، 212.

[57])- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 71.

[58])- عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، دار القلم القاهرة، الطبعة الأولى، (د. ت). ص 33.

أ)- مفهوم العقل عند الكندي:

و**للكندي**، " رسالة في العقل "(*)، يتحدث فيها عن مفهومه للعقل كما عرفـــه عن **أرسطو** مع بعض التعديلات في ذلك، إذن فما هو مفهومه للعقل؟

تبدأ الرسالة ببيان أقسام العقل حسب رأي **أرسطو** أو كما فهمها **الكندي**، على أن العقل عنده (أرسطو) أربعة أقسام:

الأول: منها العقل الذي بالفعل أبدا.

والثاني: العقل الذي هو في نفس الإنسان بالقوة.

والثالث: العقل كعادة الذي هو فـي النفس بالفعل. (العقل المستفاد)، أو الـذي خرج من القوة إلى الفعل.

والرابع: عقل هو فِعْل به تُظهر النفس ما هو فيها بالفعل. (العقل الظاهر)، أو العملي.

ومن هذا التقسيم الذي يقدمه **الكندي** حـول العقل على رأي **أرسطو**، يستطرد في الكلام في أن **أرسطو** يمثل العقل بالحس، ويتحدث عن نوعي الصور الهيولانية (المادية)، وغير ذات الهيولي (المجردة أو المعقولة)، وهي الصفة الأولى للعقل عند **الاسكندر الأفـــروديسي** فـــي مقالتـــه فـــي العقل علـــى رأي **أرسطوطاليس**(*)، فالعقل الهيولاني يعني به عقلا يمكن أن يصير كاملا مثل الهيولي، والمقصود عند **الاسكندر** بالهيولاني هو العقل الذي لم يفعل بعد، ويمكن أن يفعل أو أن يصير متصورا للأشياء كلها، هو هيولاني ([59]).

والصورة المحسوسة في رأي **الكندي** إذا ما اكتسبتها النفس أصبحت هي والنفس شيئا واحدا، عكس حالتها الأولى إذا لم تكن في النفس، ويذكر **الكندي** كذلك " أن القوة الحاسة ليست شيئا

***)- جاءت هذه الرسالة، ضمن رسائل فلسفية، للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، (د.ط). 1997. وكذلك:محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندي، فلسفته – منتجات، سلسلة زدني علما، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985.**

***)- أنظر في ذلك، شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، بيروت 1971.**

[59])- شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، (مر.س)، ص ص 31، 32.

غير النفس، ثم يقرر أن العقل صورة لا هيولي لها، ويمضي في بيان أن الصورة تكون في النفس بالقوة ثم بالفعل، ويخرج من ذلك إلى تعريف (العقل المستفاد) الذي موضوعه الأشياء الثابتة، التي هي بالفعل أبدا "([60]).

ننتقل الآن إلى تقسيم العقل عند **الأسكندر الأفروديسي** ودائما على رأي **أرسطو**، فهو يقول:" العقل عند **أرسطو** على ثلاثة أضرب: **أحدهما** العقل الهيولاني، وقولي (هيولاني) أعني به عقلا موضوعا ممكنا أن يصير كاملا مثل الهيولي. وقولي (هيولاني) ليس أعني به شيئا ما ممكنا أن يصير شيئا مشارا إليه بوجود صورة ما فيه، ولكن إذ كان وجود الهيولي إنما هو في أنه يمكن أن يصير كلا من طريق الإمكان نفسه، وكذلك أيضا ما بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك [و] هو هيولاني" ([61])، وهو في مفهوم **الأسكندر** قوة واستعداد وهو فاسد بفساد الجسم.

والعقل الثاني: هو عقل يعقل، وله ملكة لكي يعقل، " وقادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه، وقياسه قياس الذين يكون فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على أن يعملوا أعمالها. فإن الأول ما كان شبيها بهؤلاء، بل بالذين فيهم قوة يعملون بها الصناعة، حتى يصيروا صناعا. وهذا العقل هو العقل الهيولاني بعد أن صارت له ملكة واستعداد أن يعقل وأن يتقبل. وإنما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا يعقلون "([62]).

وأما العقل الثالث، فهو عكس الإثنين السابقين، فهو العقل الفعال الذي به يصير الهيولاني له ملكة، " بل هو فاعل خارجي، يمنح عقلنا معقوليته والصورة معقوليتها، ونسبته إلى العقل الذي في النفس كنسبة الضوء للعين، أما وجه الحاجة إليه فهو أنه لحصول المعرفة لابد من عقل يتقبل صورة، ومن صورة تقبل أن

---

[60]- محمد عبد الهادي أبو ريد، رسائل الكندي الفلسفية، (مر. س)، ص 313.
[61]- شروح على أرسطو، (مر. س)، ص ص 31، 32.
[62]- شروح على أرسطو، (مر.س)، ص 33.

تُعرف بهذا العقل، وبدون هذين يبقى العقل بالقوة، أو تبقى الصورة غير معروفة، فلابد أن تصبح الصورة فيه معقولة بالفعل، يعني أن تصير عقلا بالفعل الذي به يتعقل العقل معقولاته "[63]. هذا العقل عند **الأسكندر**، هو ما يسمى بالعقل الفاعل، وهو عنده الإله نفسه "[64]، أو كما يؤكد **دوهيم** Duhem، أن العقل الفعال عند **الأسكندر** إلهي وأنه لا يقبل الفساد وخالد وأزلي وصورة مفارقة للمادة. ويقول عنه **أرسطو** كذلك: أنه" شبيه بالضوء: لأنه، بوجه ما، الضوء يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل "[65].

أما عند **الكندي** فالأمر **يختلف** كثيرا، فهو صحيح يعتمد التقسيم الرباعي للعقل كما فهمه عند **أرسطو**، لكنه بمضامين مختلفة جوهريا، وبحمولات إسلامية.

فأول العقول عنده هو العقل العلة، وهو أول لجميع المعقولات والعقول الثواني، والعقول الثواني هي تقسيمات العقل الثاني الذي هو في نفس الانسان، على اعتبار أن العقل العلة عند **الكندي** هو الله أو العقل الأول المخلوق [66].

أما العقول الثلاثة الأخرى، والتي قلنا عنها موجودة في نفس الإنسان، فإن **الكندي** يبدأها بالعقل الذي هو بالقوة في نفس الإنسان، وهو ما يعبر عنه **الأسكندر** بالعقل الهيولاني، وهذا دليل على أن **الكندي** لم ينقل عن **الأسكندر** في تقسيمه للعقل، وهو الحامل لفعل التعقل، لأن المعرفة عند **الكندي** هي تعقل صورة بفعل التعقل.

وإذا ما أردنا أن تُعقل صورة بواسطة العقل، يرى **الكندي** أنه " لابد أن يكون العقل الأول قادرا على تعقلها وأن يتقبلها بعد

---

[63]- يمكن العود في ذلك إلى كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لجون دي بور، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1980، ص 195.

[64]- أنطوان سيف، الكندي مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1985. ص 129.

[65]- أرسطو، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء المكتبة العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1949. ص 112.

[66]- محمد عبد الهادي أبو ريد، رسائل الكندي الفلسفية، (مص. س)، ص328.

ذلك، وهو في هذه الحالة الأولى يسمى عقلا بالقوة، وفي الحالة الثانية يسمى عقلا بالفعل "([67]) ، فعملية التعقل هي أن تكون الصورة الحسية مع النفس شيئا واحداً.

ولكي يحل **الكندي** مشكلة كيف يصير العقل والمعقول بالقوة عقلا أو معقولا بالفعل، " أدخل فكرة العقل الفاعل "([68])، وهو **ثالث العقول** في ترتيبه للعقول، أو العقل كعادة وهو الذي في النفس بالفعل، فهي تستطيع استعماله متى شاءت، مثال ذلك كقوة **الكتابة في نفس الكاتب**، وهو ما يسميه كذلك بالعقل المستفاد. إن هذا العقل كما يقول العالم الفرنسي **أ. جيلسون** Et. Gilson في مقال بعنوان (الأصول اليونانية - العربية للمذهب الأغسطيني المتأثر بابن سينا) الذي ظهر ضمن مجموعة (Archives d'histoire doctrinale et litéraire du moyen age) عام 1929 – 1930 بباريس، " العقل الثالث عند **الكندي** هو العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل ". كما يلاحظ **جيلسون** أن **الكندي** يسمي هذا العقل في موضع آخر بأنه قُنية للنفس، أي ما اكتسبته النفس، فهي اقتنته وصار موجودا فيها مثلما توجد الكتابة التي اقتناها الكاتب وثبتت في نفسه.

أما عن آخر العقول وهو **العقل الرابع** أو العقل الأخير، فهو عند **الكندي** يمثل فعل الإنسان ذاته أو لنقل مثلما **توجد الكتابة على صفحات الكتاب**، بمعنى أن هذا العقل يعكس التجربة الإنسانية في الوجود، وهو ما يسميه **الكندي** بالعقل الظاهـر أو البياني كما جاء فـــي تحقيق **عبد الرحمن بدوي** ([69])، أو يمكن لنا أن نسميه **بالعقل العملي** على حد تعبير **كانط وأرسطو** من قبل.

إن صفة العقل الرابع عند **الكندي** تحيلنا على موضعة أساسية في الفكر المعاصر وهي جديـرة بالإهتمام، ونقصد بذلك

---

[67])- المرجع نفسه، ص 328.

[68])- أ، جيلسون: عن محمد عبد الهادي أبو ريد، رسائل الكندي الفلسفية، (مر. س)، ص330.

[69])- عبد الرحمن بدوي، رسائل فلسفية، للكندي والفارابـــي وابن باجة وابن عدي، دار الأندلس، بيروت، (د.ط) 1997. ص 05.

التجربة الوجودية الإنسانية أو النزعة الإنسانية كما يراها ""**مارتن هايدغر** Martin Heideger""، على اعتبار أن العقل الظاهر أو البياني (العقل العملي بمفهوم **كانط**) هو انعكاس للتجربة الوجودية، فمهمة الفكر هـي أن ينجز العلاقة التي هي بين الوجود وماهية الإنسان.

إن المثال الذي سقناه عن العقل الرابع أو العقل الظاهري، **كالكتابة على صفحات الكتاب** هو ما يعقله الإنسان من معقولات عن الوجود أي الذي يكتسب مظهر الحقيقة ويعكسها الفكر عن طريق اللغة، أو لنقل هو الإنجاز التام لتجلي الوجود في العقل المستفاد، وهو عمل إنساني فردي، (ظاهرية العقل البياني).

وبما أن العقل المستفاد كما يـــراه **الكندي**، هـــو ذلك العقل الموجـــود فـــي النفس بالفعـــل، فعليه أن يعـــي وجوده فـــي ممارسة الخطابـــة، ذلك لأن تناهـــي النص ولا تناهـــي الحاجات اليومية للإنسان تدفع به دائما إلى الاجتهاد فـــي استنباط الأحكام من عبارات المتناهي.

لقـــد جعـــل الإســـلام العقـــل للديـــن أصـــلا وللدنيا عمـــادا، وعلـــق على كماله الديـن الصحيح، وجعل الدنيا مدبـرة بأحكامه، حتى أصبـح ينبوع الفضائل، مـــن هنا ندرك لماذا جاء فـي القرآن الكريم والسنة النبوية من حض علـــى التفكير والعلم " لما رأينا هنالك فرقاً تدعو إلى الاعتقاد على أحكام العقل فـــي تدبير الحياة الإنسانية كالمعتزلة الذين قالوا بالتوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذهبوا إلى أن العقل نور في القلب يعرف الحق من الباطل، والخير من الشر، والحسن من القبيح، وكعلماء الكلام الذين سلموا أولا بصحة العقائد تسليم مؤمن بها من الشرع، ثم حاولوا دعمها بالأدلـــة العقليـــة (...). وإذا تتبعنا وقائـــع التاريـــخ رأينـــا أن الاختلاف فـــي تفهم المعنى الحقيقي لكلام الله هو الذي أدى إلى ظهور

بعض الفرق الإسلامية كالخوارج، والمرجئة، والشيعة، وأهل الحديث والمعتزلة، وغيرهم من أهل الظاهر والباطن، كاختلافهم في مسألة الجبر والاختيار، ومسألة التجسيم والتنزيه، ومسألة رؤية الله وغيرها، حتى أن بعض الفرق الباطنية والفلسفية عدت تأويل(*) الآيات القرآنية أصلاً من أصولها "([70]).

***)- المقصود بالتأويل عندهم إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو رموزا للحقائق الروحانية، ويعتقدون أن الله لم يخاطب الخلق إلا على قدر عقولهم. وعنى ذلك أن للقرآن عند هؤلاء ظاهرا وباطنا. فأما الباطن فهو تلك الحقائق الروحية التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان، وأما الظاهر فهو تلك المثال المضروبة لتلك المعاني. والفرق بين التأويل والتنزيل أن التنزيل هو الدين الوضعي أو الكلام الذي أملاه جبريل على النبي، على حين أن التأويل هو الكشف عن المعاني الحقيقية المطلوبة. وإذا كان التنزيل هبوط من عالم العقل إلى عالم الحس، فإن التأويل عودة ورجوع من عالم الحس إلى عالم العقل.**

[70])- تاريخ الفلسفة العربية، ص ص 17، 18.

الفصل الثاني

الكندي بين النقد والتجديد

المبحث الأول:
الإطار التاريخي والثقافي لفكر الكندي

1)- علم الكلام والفرق الإسلامية:

يعد علم الكلام فلسفة الإسلام على حقيقته، تلك الفلسفة التي اتسمت بالأصالة والإبداع، حيث ارتبط ارتباطا وثيقا بالمشكلات الدينية والسياسية التي أفرزها الوسط الاجتماعي في مراحل تطوره، فحاول (علم الكلام)، "من خلال اجتهاداته حول العقيدة أن يقدم حلولا لهذه المشكلات، لما اخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن العقيدة، (...) واقتضت مهمته الدفاعية أن يستعين بكل ثقافة ممكنة، لإبراز ما كمن في الدين من قيم إيجابية "([1])، وبذلك استطاع أن يكون فلسفة للعقيدة اتسمت بالعقلانية.

لقد أفرزت **"الفتنة الكبرى"** قوى سياسية كثيرة تنازعت على الساحة الإسلامية، تمثلت بوجه خاص في الأمويين والشيعة والخوارج. أما الأمويون، فيعتبرون الورثاء التاريخيين للأرستقراطية القرشية التي أطاح بها الإسلام، وأما الشيعة، فيمثلون الجماعة الإسلامية التي نادت بأحقية **علي بن أبي طالب** بالخلافة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. ولكنهم اتخذوا ملامحهم العقائدية من خلال صراعهم المرير مع الأمويين وأتباعهم. حيث اتخذوا مواقف إسلامية أشد جذرية عندما تصدوا للتيار الأموي في أواخر عهد **عثمان بن عفان**. وأما الجماعة الإسلامية المحايدة، فقد مثلت اتجاهاً متأخراً - زمنياً- بالنسبة للأمويين والعلويين. ويعتبر الموقف الحيادي الذي وقفه **عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت** وغيرهما من الفتنة الأموية - العلوية، يعتبر أساس هذا الاتجاه. وفي سياق هذا الاتجاه (المسالم) تبلور الفكران الإرجائي والسني. وأما الخوارج، فهي الجماعة التي انشقت عن (الجبهة العلوية) - في أعقاب موقعة صفين- متخذة

---

[1])- محمد صالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ط) 2001. ص 7.

مواقف أشد جذرية من بقية المواقف المتصارعة على الساحة الإسلامية آنذاك.

وقد عمل كل واحد من هذه القوى على تبرير مواقفه السياسية تبريراً دينياً من شأنه أن يكسب نوعاً من الشرعية أمام الرأي العام الإسلامي. كما حاول في الوقت نفسه كل من هذه الأطراف دحض الآراء والمواقف التي أبدتها الأطراف الأخرى. مما أثار نوعاً من الجدل السياسي - الديني كان البذرة لنشأة علم الكلام، تمحورت في الأساس حول قضيتين رئيسيتين هما: "**الخلافة**" و"**مرتكب الكبيرة**".

(أ)- أما قضية **الخلافة** فطرحت بشكل أكثر حدة إبان "الفتنة الكبرى". حيث برزت عدة مواقف سياسية يدعي كل منها الانفراد بالصفة الإسلامية. فقد ادعى الأمويون أنهم أحق الناس بالخلافة من حيث منزلة قائدهم **معاوية بن أبي سفيان** بوصفه كاتباً من كتاب "الوحي" الأوائل من جهة، ومن حيث كونهم أبناء أعمام بني هاشم (آل البيت) من جهة أخرى. غير أن **معاوية** عمد إلى تغيير نظام الحكم في البلاد الإسلامية بعد توليه السلطة في أعقاب مقتل الإمام **علي**، فارتأى تعويض مبدأ الشورى في اختيار الخلفاء بمبدأ التوريث في انتقال الخلافة، وقد أثارت هذه البادرة غضباً شعبياً هائلاً جعله - أي معاوية - يقدم جملة من التبريرات، أهمها أن ما أقدم عليه يمثل السبيل الوحيد للاستقرار السياسي وحقن دماء المسلمين، وأن ذلك لا يتنافى مع روح القرآن والسنة النبوية. والواقع أن هذا الموقف الأموي يخفي جملة من المعطيات، مثل النزعة الأرستقراطية التي بات نظام الشورى يهددها، من حيث إنه لا يضمن بقاءهم في السلطة أمداً طويلا. ومثل صراعهم القديم مع بني هاشم (أبناء أعمامهم)، حيث وجدوا في مبايعة الإمام **علي بن أبي طالب** خليفة على المسلمين انتصاراً لبني هاشم منافسيهم التقليديين.

ويحصر الموقف الشيعي الخلافة في "آل البيت" أو بالتحديد في بيت الإمام **علي** حقاً يتوارثه بنوه إلى يوم البعث. ويذهب معظم الشيعة إلى القول أن ولاية أمر المسلمين وجب حصرها في الإمام **علي** وبنيه من **فاطمة الزهراء**. وقدموا لذلك جملة من التبريرات الإسلامية، أهمها ثناء الرسول على الإمام **علي** وبلاؤه الكبير في سبيل الحركة الإسلامية الأولى وإشادة القرآن الكريم بآل بيت محمد وتمجيده لهم. وقد تحول هذا الموقف الشيعي – وفي وقت لاحق وفي ظروف تاريخية معقدة- إلى نظرية "الإمامة" التي يؤمن بها معظم أهل الشيعة.

أما الخوارج فينادون بضرورة توسيع مبدأ الشورى السياسية ليشمل كل العرب سواء في الترشيح للخلافة أو في المبايعة (الانتخاب بالمفهوم الحديث). وقد تبلور هذا الموقف "الخارجي" في وقت لاحق متحولاً إلى نظرية سياسية تسند حق الترشيح والمبايعة إلى كل المسلمين بدون تمييز، وتحدد الشروط الواجب مراعاتها في مبايعة الخليفة بمبدأ "إن أكرمكم عند الله أتقاكم". ويحبذ معظم أهل السنّة مبدأ الشورى في عملية مبايعة الخليفة على أن يكون هذا الأخير من قريش.

(ب)- وأما قضية **مرتكب الكبيرة**، فقد طرحت في صيغة هل يعتبر مرتكب الكبائر (مثل السرقة والزنا والنميمة والظلم)، كافراً أم مسلماً أم فاسقاً؟ ولم تتحول هذه القضية إلى معضلة أيديولوجية إلا من خلال الصراع الفكري الذي اقترن بالنزاع الدموي بين الأمويين والعلويين إبان "**الفتنة الكبرى**". حيث اتهم كل طرف الآخر بالانحراف عن جادة الإسلام والتسبب في اشتعال فتيل الحرب الأهلية التي أودت بحياة المئات من المسلمين. ومن هنا تعمد كل طرف اتهام الآخر باقتراف "كبائر الإثم". ويعتبر الفريق العلوي تحمساً في تصوير (الكبائر) التي اقترفها الأمويون إبان الصراع وخاصة بعد عملية "التحكيم" الشهيرة. وفي خضم هذا الجدل انشغل قسم كبير من الرأي العام الإسلامي بالتفكير في

تحديد الأطراف المسؤولة عن هذه الفتنة ومدى الأخطاء التي وقع فيها كل منها. بل ذهب إلى التساؤل عن مصير القتلى من كل أطراف الفتنة، هل سيكون مآلهم النار، أم يعتبرون من شهداء العقيدة الإسلامية رغم تناحرهم واقتتالهم؟ وعلى مثل هذه التساؤلات اختلفت الأجوبة والتبريرات.

لقد كان كل واحد من الطرفين (الأموي والعلوي) يعتبر الآخر ظالماً ومعتدياً (أي مرتكب كبائر) ويذهب حتى إلى تكفيره. وأما المسلمون المحايدون - مثل المرجئة - فيتخذون موقفاً سلبياً بإرجاء أمر هؤلاء المتقاتلين إلى الله ليحكم بينهم يوم القيامة. وسنرى بعد حين أن قضية مرتكب الكبيرة اتخذت منذ قيام النظام الأموي بعداً فكرياً أشد خطورة وتأثيراً في التاريخ الإسلامي الوسيط.

وهكذا يبدو جلياً أن علم الكلام نشأ في خضم النزاع السياسي- العقائـــدي بين مختلف الفـــرق الإسلامية التي أفرزتها "**الفتنة الكبرى**". ولم يتبنّ علم الكلام مهمة الدفاع عن الدين الإسلامي إلا في ظروف لاحقة سنعرض لها بعد حيـــن.

وهكذا يمكن القول بأن علم الكلام (*)، هو علم ديني يستند إلى الدين وأصوله. وسمي هذا العلم كذلك باسم "أصول الدين" وبعلم

***)- الكلام لغة: هو ما تحصل به الفائدة، سواء كان لفظا أم لم يكن، كالخط، والكتابة، والإشارة. أو لنقل هو القول أو اللفظ الدال على معنى يحسن السكوت عليه، وواحد الكلام هو كلمة، والكلمة هي اللفظ الذي يتألف من أصوات منطوقة على هيئة حروف وتشير إلى دلالة ومعنى. وقد وردت كلمة الكلام في القرآن الكريم وفسرت بمعاني مختلفة، ففي سورة الأعراف يقول الله تعالى:" قالَ يَا مُوسَى أنِي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النّاس برسَالاَتِي وَبكَلاَمِي"(*الآية 144*)، والكلام يقصد به المشافهة. وفي سورة الفتح يقول:"يُرِيدُونَ أنْ يُبَدِلُوا كَلاَمَ الله "(*الآية 15*)، والمراد هنا التوراة. وفي آية أخرى يطلق لفظ الكلام، ويراد به القرآن. يقول الله في سورة التوبة. "وَإنْ أحَدٌ مِّنَ المُشْرِكِينَ استَجَارَكَ فَأجِرْهُ حَتَى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللهِ "(*الآية 06*). أما على المستوى الاصطلاحي: هو اللفظ المركب المفيد بالوضع، وعرف فيما بعد، بأنه منهج عقلي خاص يستهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية. وسميت الأقوال التي صاغها المتكلمون كتابة أو شفاها على نمط منطقي أو جدلي كلاما، والمتكلمون أو أهل الكلام، هم كل من سار على هذا المنهج في مسائل العقيدة استدلالاً وتلقياً، وقيل عن علم الكلام كذلك أنه "العلم الذي يبحث في الاعتقادات كالتوحيد والصفات. ولما كان كلام الله أبرز مسألة أثارها المتكلمون، أطلق اسم (الكلام) على مباحثه إشارة إلى أشرف أجزائه وهو صفة (الكلام الإلهي) وهي مسائل الأصول "(*محمد صالح السيد، (مرس)، ص 130*). ويُعرّفُ أيضا باسم علم التوحيد والصفات. ويعرفه التهانوي بأنه "علم النظر والاستدلال، ويسميه أيضا بعلم التوحيد والصفات، (...) وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه"(*التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (د.ط/د.ت)، ص 22*). كما يعرفه أبو نصر الفارابي (ت 339 هـ، 950م) "بأنه صناعة، وهو ملكة يقتدر بها الإنسان، على نصرة الآراء، والأفعال المحدودة التي صرح بها**

"النظر والاستدلال" وبعلم "التوحيد" (...) وتدور مسائله حول أصول العقائد الإسلامية.

ويبدو أن أول من استعمل (الكلام) بالمعنى الاصطلاحي ولُقِبَ المشتغِلون بـه بالمتكلمين هم **المعتزلة**، بعد مـوت **الحسن البصري** في القرن الثاني الهجـري.

وعلم الكلام يستند إلـــى النقل والعقل معا، لأن أصـــول العقيدة ثابتة فـــي الشرع، وعلـى المتكلم، أن يبحث، بعقله، لها عن الأدلة التـي تؤيده في إقرارها وتجلياتها، فيعتمد في منهجه على النصوص الدينية كقاعدة وعـلى الاستدلال العقلي كوسيلة يطمئن بها المؤمن ويرد شبه الخصم، وفي هذا الصدد يقول **التهانوي**:"إن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها، وإن كانت ممـا يستقل العقل فيه، ولا يجوز حمل الإثبات هاهنا على التحصيل والاكتساب إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له، (...) وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناء على

واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل "(*الفارابي، إحصاء علوم الدين، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1991. ص 41*)، وكذلك عرّفه ابن خلدون (ت 808 هـ، 1406م) "بأنه علم الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السنة "(*ابن خلدون، القدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، ج2 (د.ط)، 1984. ص 557*). وقد يسمى علم الكلام بهذا الاسم "إما لأنه أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين علماء القرون الأولى، هي أن كلام الله المتلو حادث أو قديم، وإما لأن مبناه الدليل العقلي، وأثره يظهر من كل متكلم في كلامه، وقلّما يرجع فيه إلى النقل، اللهم إلا بعد تقرير الأصول الأولى، ثم الانتقال منها إلى ما هو أشبه بالفرع، وإن كان أصلا لما يأتي بعدها، وإما لأنه في بيان طرق الاستدلال على أصول الدين أشبه بالمنطق في تبيينه مسالك الحجة في علوم أهل النظر، وأبدل المنطق بالكلام للتفرقة بينهما "(*محمد عبده، رسالة في التوحيد، تحقيق محمد أبو ريه، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة الأصلية، (د.ت)، ص ص 21، 22*). ومن أشهر التعريفات تعريف عضد الدين الإيجي (ت 756 هـ) في كتابه المواقف: "بأنه علم يقتدر معه إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام، فإن الخصم وإن خطأنه لا نخرجه من علم الكلام "(*عضد الدين الإيجي، المواقف، "الكتاب" منشور بمكتبة المصطفى الإلكترونية www.al-mostafa.com، ص 28. وكذلك: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1997. ص 90*).

تناول المخطئ، (...) فإيراد الحجج إشارة إلى وجود المقتضي ودفع الشبه إلى اقتناء المانع"([2]).

يتبين مما سبق ذكره أن علم الكلام علم من العلوم الشرعية مصبوغ بصبغة عقلية، "تدور مسائله حول أصول العقائد الإسلامية وإثباتها والدفاع عنها ضد الآراء المخالفة لها، وأنه يتميز عن غيره من العلوم الشرعية الأخرى كالفقه والتصوف"([3]).

وقد سمي علم الكلام بهذا الاسم، لأن مهمته التأسيس للعقيدة الإسلامية على أسس عقلية برهانية ليتمكن من فهم العقيدة، وعرضها والدفاع عنها بحجج عقلية. وأهم مسألة وقع حولها الخلاف بين المسلمين هي مسألة القدر، وكلام الله ومشكلة خلق القرآن، كما أنه سمي بهذا الاسم لأن أساسه كلام صرف في المناظرات والعقائد، كما أنه في طريقة استدلاله على أصول الدين هو أشبه بالمنطق في مسالك الحجة في الفلسفة([4]).

إذا كان تعريف علم الكلام، بأنه منهج عقلي يستهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، (العلم الذي يبحث في الاعتقادات كالتوحيد والصفات). فإن موضوعاته الأساسية كانت إيمانية بحتة، يستدل عليها بالبراهين العقلية، وأهمها "التوحيد وما يتصل به من البحث في قدم الصانع وحدوث العالم، والصفات الإلهية والفعل الإلهي، وما يتصل به من عدالة إلهية ثم ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر والاختيار والصلاح والأصلح واللطف، والتولد والأحوال والكسب. . الخ "([5]).

يقول **ابن خلدون**: "فموضوع علم الكلام عند أهله إنَّما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشّرع، من حيث يمكن

---

[2])- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (د.ط / د.ت)، ص 22.

[3])- محمد صالح محمد السيد، (مر. س)، ص 06.

[4])- علي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، سوريا، 1997. ص 61.

[5])- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 141.

أن يستدلّ عليها بالأدلة العقلية، فَتُدفع البدع وتُزال الشّكوك والشّبه عن تلك العقائد "([6]).

فمسائل هذا العلم إما أن تكون عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وعدم الإعادة للأجسام، وإما أن تكون قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء، و"انتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في المعاد، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته، والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعلوم، والحال. فإن حُكِمَ على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به إثباتها تعلقا قريبا. وإن حُكِمَ عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقا بعيدا، وللعبد مراتب متفاوتة "([7]). فقد بحث المتكلمون في تفسير حدوث العالم وإرجاعه إلى الجزء الذي لا يتجزأ، أي الجوهر الفرد.

ويعد مبحث الجوهر الفرد من المسائل الأساسية في نظرية المتكلمين في تفسيرهم لحدوث العالم وإرجائه إلى الجزء الذي لا يتجزأ. وهي نظرية قال بها المعتزلة للتدليل على مذهبهم في العلية الإلهية المطلقة، وهي في الأصل نظرية يونانية، قال بها **ديموقريطس** Democritus، "نظرية مادية آلية تؤمن بالمادة والحركة فحسب، أما المتكلمون فقد انطوت نظريتهم على التسليم بالعلية الإلهية المطلقة فهم يرون أن الوجود يشتمل على الألوهية والجواهر الفردة "([8]).

والعالم لديهم مؤلف من عدد لا نهاية له من الذرات، وأن هذه الذرات تبدو لنا على هيئة أعراض وهي مصدر معرفتنا بها، وبالتالي فكل ما تقوم به الأجسام المؤلفة من الذرات، "لا بد أن يكون أيضا متغيرا وعلى هذا فهي حادثة وما هو حادث فهو غير

---

[6]- ابن خلدون، المقدمة، (مر. س)، ص 566.

[7]- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، (مر. س)، ص ص 09، 10.

[8]- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 142.

قديم، فالعالم إذن حادث، فالتغير في نظرهم إذن هو أصل استدلالهم على حدوث العالم "([9]).

والجواهر الفردة لا تتداخل فيما بينها، ولا تأثير لأحد منها على الآخر. وإنما تخضع لعلاقة الاتصال والانفصال، لأن كل ما يحدث من أنواع التغيّر في الأجسام المؤلفة من الذرات هو نتيجة اجتماع أو افتراق لهذه الذرات، أي الحركة والسكون. وعلى العكس من **أرسطو** Aristote (*) فقد رأى المتكلمون أنه لابد من القول بالخلاء لإمكان الحركة، وأن المكان والزمان كل مؤلف من ذرات لا متناهية من النقاط، ووحدة الزمان عندهم هي (الآن)، وكما أنه يوجد خلاء بين أمكنة الذرات فكذلك توجد فجوات أو فراغات زمانية بين آنات الزمان، أي أنه يوجد ما يسمى بالمتصل المكاني والمتصل الزماني، ولهذا "عُرفَ عن **النظّام** قوله بالطفرة لاستحالة الانتقال عبر أجزاء لا متناهية من المكان أو الزمان، وهذا يذكرنا بحجج **زينون** Zinon وأدلته على استحالة الحركة، وقد جاء موقف **النظّام** القائل بالطفرة لكي يتحاشى الوقوع في متناقضات **زينون**، وربما كان **النظّام** على جهل بالحل الأرسطي لهذه المشكلة، أو أنه أهمل هذا الحل عمدا لكي ينأى بنفسه عن الموقف الطبيعي الأرسطي القائل بقدم العالم "([10]).

وليس من السهل رصد كل التطورات التي مرت بها نشأة علم الكلام، حتى انتهت إلى ما تعنيه الآن من علم الإلهيات في الإسلام، حيث تحكمت في نشأته وتطوره مجموعة هائلة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية سادت آنذاك في المجتمع الإسلامي(*). جعلت منه في نهاية الأمر مدرسة فلسفية، "تقول بمبدأ الذرة، وتذكرنا بفلسفة **ديمقريطس**، في الوقت الذي

---

[9])- المرجع نفسه، ص 142.

*)- عن صلة المكان بالجسم، يقول أرسطو: " أن المكان يشبه الجسم في أقطاره الثلاث، أي الطول والعرض والعمق، أي أنه لا يمثل العنصر الرابع للجسم، فللمكان حجم ولكن لا جرم له.

[10])- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص ص 142، 143.

*)- لقد ذكرنا هذا بالتفصيل في الفصل الأول.

تختلف، في مجمل مضمونها، عن هاتين الفلسفتين"[11] **كما سنرى ذلك لاحقا مع بدايات الفكر الفلسفي في الإسلام.**

2)- علم الكلام والفلسفة:

يفرق **ابن خلدون** بين الكلام والفلسفة من حيث المنهج بقوله:"أعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا، (...) فإذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية، فإنما ينظر فيها من حيث أنها تدل على الفاعل أو الموُجد، أما إذا نظر الفيلسوف في الإلهيات، فهو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته"[12]، إنها إشارة للدّلالة على أن المتكلم إذا عالج موضوعا ما من مباحث الفلسفة كالجسم الطبيعي والحركة، إنما يعالجها من أجل التدليل والتدعيم لاعتقاد ديني لديه، أي " أنه يبدأ من قاعدة معترف بها ثم يتلمس الطرق التي تؤدي إلى إثبات هذه القاعدة"[13]، أما الفيلسوف فإنه "يبدأ من درجة الصفر أي من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدما منهجا عقليا صرفا "[14]، فالفرق بين المتكلم والفيلسوف، هو أن الأول يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات، ثم يبحث لها عن حجة عقلية ليدعمها، مثلا يسلم المتكلم بوجود الله وحدانيته، غير انه يحاول التدليل على ذلك من أجل مواجهة الخصوم والدفاع عن العقيدة، أما الثاني فيبحث بعقله ويرى حقا ما توصل إليه بالدليل دون نظر إلى ما جاء به الدين، فهو لا يسلم بأي شيء عند البداية، ويحاول البرهنة على وجود الله، فهو قبل إقامة الدليل على وجوده لم يكن

---

[11])- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1983. ص 169.

[12])- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، (مر. س)، ص 566.

[13])- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 132.

[14])- المرجع نفسه، ص 132.

يسلم بهذا الوجود أصلا، أو لنقل أن المتكلم يعتقد ثم يستدل، بينما الفيلسوف يستدل ثم يعتقد.

والجامع بين علم الكلام في الإسلام وبين الفلسفة، هو العقل واعتماد المنطق والحجة والبرهان سبيلا من أجل البحث عن الحقيقة.

والعلاقة الموجودة بينهما، هي أن آثار الفلسفة على علم الكلام كان لها حضور كبير فيما تناوله هذا الأخير من قضايا عقائدية، من حيث البرهنة العقلية، ونستطيع أن نلخصها فيما يلي:

1)- تحدي الفلسفة والآراء التي طرحتها في الساحة الفكرية، ولذلك كان تقليد علماء الكلام للفلاسفة في كثير من الأحيان أمرا طبيعيا.

2)- أن علم الكلام استوحى منهجه من الفلسفة اليونانية ابتداءً من المنطق الأرسطي.

3)- لم يستدرج علم الكلام شيئا فشيئا إلى حيث الفلسفة، في المنهج فقط، وإنما أيضا في اقتباس مفردات البحث، وأراء الفلاسفة فيها.

مثلا نجد عند المعتزلة وهم يعالجون المسائل الكلامية في مباحثهم، قد اعتمدوا طابع النظر الفلسفي، من حيث اعتماد العقل، والتعامل مع المفاهيم والمقولات الفلسفية ذاتها، فاستخدموا أدوات الاستدلال المنطقي التي استخدمتها الفلسفة من قبل، نذكر " ما هو معروف عن مدرسة البصرة المعتزلية من القول بنقالة **أبي هاشم الجبائي البصري**(*) من أن الكليات (المفاهيم) ذات وجود خارجي، وأن الشك هو أساس المعرفة، لأن النظر العقلي من غير أن يسبقه شك تحصيل للحاصل، وهذا محال "([15]).

3)- المعتزلـــة:

المعتزلة هي جماعة من المفكرين المسلمين ظهرت في نهاية القرن الأول الهجري أي أواخر القرن السابع للميلاد، على

***)- هو عبد السلام بن علي الجبائي المعتزلي الكبير أحد أساتذة أبي الحسن الأشعري.**

[15])- حسين مروة، النزعات المادية ج01، (مر. س)، ص 871.

يد **واصل بن عطاء** في البصرة، و" كانت بغداد عاصمة الدولة العباسية، طيلة عهود عديدة، مقرا لمدرستهم، كما كان مذهبهم في وقت من الأوقات المذهب الرسمي للإسلام السني "([16]).

ولسنا نقصد بالمعتزلة هنا، تلك الفرقة التي ظهرت بنحو نصف قرن، أي في النصف الأول من القرن الهجري، وهي فرقة من الصحابة اتخذت موقف الحياد من واقعة الجمل سنة (36 هـ/656 م) التي دارت رحاها بين **علي بن أبي طالب** وبين **طلحة والزبير وعائشة** بنت **أبي بكر الصديق** زوج النبي صلى الله عليه وسلم، ونفس الموقف اتخذته هذه الجماعة من الصحابة من حرب الصفين بين **علي ومعاوية** سنة (38 هـ/658 م)، حيث اعتزلت هذه الجماعة **علي بن أبي طالب** ورفضت محاربته ومحاربة أعدائه.

نفس الاسم (المعتزلة) أطلق على جماعة **الحسن بن علي بن أبي طالب**، حيث اعتزلت هذه الجماعة **الحسن ومعاوية** معا، "حين رأت هذه الفئة، وذلك بعد وفاة **علي** وتأسيس **معاوية** خلافة الأمويين ودولتهم، أن **معاوية** أخذ يتحكم برقاب المسلمين وأن **الحسن** عقد الصلح معه متنازلا عن حقه في الإمامة، وانصرفت هذه الفئة عن معارك الصراع السياسي كلها إلى العبادة وقراءة القرآن "([17]).

وإنما نقصد بالمعتزلة، تلك الجماعة التي أسسها **واصل بن عطاء**، في نهاية القرن الأول للهجرة، ويعود سبب ذلك إلى الخلاف الذي وقع في مجلس **الحسن البصري** حول مرتكب الكبيرة، أكافر هو أو مؤمن؟ فبينما يرى **الحسن البصري** أنه منافق، فإن تلميذه **واصل بن عطاء**، يرى أنه فاسق، وفي منزلة وسط بين الإيمان والكفر، أي في منزلة بين المنزلتين، ثم اعتزل مجلس **الحسن** وألّف وأتباعه حول عمود

---

[16])- Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Editions Gallimard, Paris 1994. p156

[17])- حسين مروة، النزعات المادية، ج1 (مر. س)، ص 632.

الجامع حلقة جديدة، حيث اخذ يشرح رأيه الجديد. فقال **الحسن البصري**: اعتزل عنا **واصل**، فسمي هو وأصحابه بالمعتزلة (*).

وترى دراسات أخرى أن "**واصل بن عطاء**(**)" و"**عمر بن عبيد بن باب**(***)" المولودين سنة 80 هـ، هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال، بعد المرحلة التمهيدية المبكرة على يد القدرية الأوائل، وأن هذين القطبين كانا من تلاميذ **الحسن البصري** المتوفى سنة 110 هـ (****).

سبب آخر كان وراء ظهور المعتزلة، غير ذلك الموقف الذي اتخذه **واصل بن عطاء** من رأي أستاذه، حيث يرى **أحمد أمين**، أنه إذا كان سبب نشأة المعتزلة في ظاهره مسألة دينية بحتة فإن للمسألة في أعماقها بعداً سياسيا خطيرا، ارتبط بحرب الجمل وحرب الصفين، فهي "مسائل سياسية تدور حول قتل **عثمان** وقتلته والقصاص منهم و**علي** واستحقاقه الخلافة، و**معاوية** وهل هو أولى بالخلافة من **علي**، ونحو ذلك، والانقسام فيها بين الناس كان انقسام أحزاب سياسية. ولكن من الحق أن نقرر أن المسائل في ذلك العصر، سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو شخصية، كانت كلها مصبوغة صبغة دينية "([18]).

---

*)- يمكن العودة، وبالتفصيل، في هذه القضية لأحمد بن يحي المرتضى في كتابه " المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل"، دائرة المعارف النظامية حيد آباد الدكن، (د. ط)، 1316 هـ. ص ص 02، 03.

**)- ولد بالمدينة عام 80هـ، كنيته أبو حذيفة، ولقب بالغزّال ولم يكن كذلك ولكنه كان يلزم سوق الغزّالين بالبصرة ويحسن على الفقيرات هناك، كان مولى بني ضبه وقيل بني مخزوم، كان ألثغ قبيح اللثغة في الراء فكان يخلص كلامه من الراء ولا يتفطن مستمعه إلى ذل لاقتداره. تلقى العلم على يد شخصيا متباينة الآراء، يقال انه اخذ أصول الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي بن ابي طالب ثم ذهب إلى البصرة واخذ يتردد على حلقة الحسن البصر. ومن هنا نفهم لماذا امتنع عن الحكم على فرقي الجمل وصفين، وفي البصرة التقى واصل بمعبد الجهني القائل بقدرة الإنسان على أعماله والتقى أيضا بالجهم بن صفوان الذي أنكر صفات الله القديمة. إذن هذه هي الشخصيات الثلاثة التي استقى منها واصل أصول الاعتزال.

***)- هو أبو عثمان، عمرو بن عبيد بن باب، البصري، الزاهد، العابد، المعتزلي، القدري، قال ابن قتيبة" كان يرى رأي القدر، ويدعو إليه، واعتزل الحسن هو وأصحاب له فسموا المعتزلة. مات وهو في طريقه إلى مكة سنة 143هـ/761م. (البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، (د. ط). 1995. ص 20).

****)- هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، مولى زيد بن ثابت الأنصاري وأمه مولاة أم سلمة، إمام أهل البصرة، وحبر زمانه، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب، توفي سنة 110هـ (البغدادي الفرق بين الفرق، ص20).

[18])- أحمد أمين، فجر الإسلام، (مر. س)، ص 471.

وإذا كانت النشأة الأولى للمعتزلة في العصر الأموي(*)، تمثل استمرارا لموقف القدرية الأوائل كما سبق وأن أشرنا، حول

*)- في هذا العصر بدأ يظهر للمسلمين شيء من التساؤل حول بعض المسائل الكلامية، و"كانت مشكلة الجبر والاختيار من أولى المشكلات التي ثار الجدل حولها على عهد بني أمية. فانقسم المسلمون بصددها إلى جبرية يذهبون إلى أن أفعال العباد مقدرة أزلا، وأنها تصدر عن إرادة الله دون تدخل من العبد، ثم إلى قدرية يقولون بحرية الإرادة وأن الإنسان خالق أفعاله حتى يكون للجزاء الأخروي معنى وتعليل "(*محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 145*)، حيث بدأت الفرق الكلامية منذ أواخر القرن الأول الهجري بإثارة بعض المشاكل الفلسفية، ثم تفرعت عنها وأثيرت مشاكل فلسفية أخرى في بداية القرن الثاني للهجرة، "خاصة على أيدي المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية، وعرضوا بسببها لمشكلة العالم والإنسان. ففرقوا بين الوجود والعدم، بين الجوهر والعرض، بين الذات والصفة، بين الجسم والنفس، بين الخير والشر. وبحثوا في السبب والعلة، وقالوا بالمعاني والأحوال، لكي يفسروا صفات الباري تفسيرا عقليا "(*إبراهيم مدكور، (مر. س)، ص 78*).

ففي وسطهم نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية حوالي القرن الثالث الهجري هذه المدرسة التي تأثر بها الكندي **Al-Kindi** فيما بعد.

أ)- القدرية: (القائلين بحرية الاختيار)، (*آثرنا تسمية القدرية على فرقة القائلين بحرية الاختيار، في مقابل فرقة الجبرية أو(الجهمية)، بالرغم من أن هذا الاسم يتعارض أساسا مع الفكرة التي دافعت عنها الفرقة المذكورة، والسبب يرجع إلى قصد خصوم الفكرة أن يشوهوا مضمون الحركة التي قامت عليها، وأن يطبقوا على أصحابها الحديث المنسوب إلى النبي القائل: "القدرية مجوس هذه الأمة". راجع حسين مروة، النزاعات المادية، ج01، (مر. س)، ص 623*):

هي حركة عقلية من البيئة الإسلامية اقتضاها منطق الحوادث التي عرفها المسلون في العصر الأموي، إذا كانوا يعتبرون أن بني أمية مغتصبون للسلطة، فأنكروا دعواهم، القائلة أن إمرة معاوية بن أبي سفيان على المسلمين، إنما جاءت بقضاء الله وقدره، وهذا حينما استقر له الأمر، بعد الاتفاق الذي تم بينه وبين الحسن بن علي، فأشيعت فكرة القدر وشجع مذهب الجبر. والقدريون هم أصحاب القول بالاختيار أي "القائلين بحرية الإرادة، فالإنسان في نظرهم مختار في أفعاله حر في إرادته"(*محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 148*) وبالتالي فهو مسؤول عن أفعاله يوم الحساب، يثاب على الخير ويعاقب على الشر، لأن القرآن الكريم قد جمع بين مقولتي الجبر والاختيار ولم يقطع في أي منهما برأي مطلق حاسم. يقول الله عز وجل :"إِنَّ هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا"(*سورة الإنسان، الآية 03*) وهي تعني أن الإنسان مختار له حرية الفعل.

ويذهب أحمد أمين في كتابه "فجر الإسلام"، إلى، أن أول من تكلم في القدر هو معبد الجهني (*أحمد أمين، فجر الإسلام، مطبعة الأنيس، الجزائر، الطبعة الثانية، 1994. ص 462. وكذلك محمد علي أبو ريان، (مر. س) ص 148*)، واسمه الكامل هو محمد بن خالد الجهني، قتله الحجاج بن يوسف الثقفي سنة (80 هـ/699م) لما خرج مع الأشعث عن خلافة بن أمية.

ويضيف أحمد أمين:"وإن كان كثير يذكرون أنه قتل لزندقته، وكان يجالس الحسن البصري، (*يعتبر الحسن البصري أول من تكلم في القدر، وأسس بذلك ما يسمى بالقدرية والتي تطورت فيما بعد إلى ما يسمى بالمعتزلة، وذلك في العصر العباسي. فقد علّم تلميذه واصل بن عطاء أن العبد حر، وله الاختيار المطلق في أفعاله من خير وشر، وهو نفس المبدأ الذي قال به فيما بعد المعتزلة*)، وقد سلك سبيله كثير من أهل البصرة " (*أحمد أمين، فجر الإسلام، (مر. س)، ص 462*).

أما ابن نباته فيقول: "أن أول من تكلم في القدر نصراني أسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وينص المقريزي على اسم هذا الشخص - فيقول أنه أبو يونس سنسوية الأسواري "(*ابن نباته، سرح العيون، عن محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص ص 147، 148*).

ثم جاء بعده تلميذه غيلان الدمشقي الذي اشتهر في العصر الأموي كمؤسس للقدرية وواضع لأسسها وتعاليمها، واسمه غيلان بن يونس القدري الدمشقي، لأنه كان يسكن بدمشق، "كان أبوه مولى لعثمان بن عفان، كما تتلمذ على سوسن النصراني والحارث بن سعد وغيرهم"(*أحمد أمين، فجر الإسلام، (مر. س)، ص 462*)، وقد كان ما كان لأستاذه الجهني، حيث أمر هشام بن عبد الملك بقطع يديه ورجليه وقتله وصلبه.

حرية الإرادة وصفات الله. **فإن العوامل التي أدت إلى ظهور**

لم تكتف القدرية بالقول بحرية الاختيار، بل ذهبت إلى التأويل في الصفات الإلهية مثل (اليد) و(العين) التي وصف بها الله نفسه في القرآن الكريم، وينفون الصفات المعنوية كالعلم والقدرة، ويذهبون إلى أن صفات الله وذاته أمر واحد، أي أن الله عالم بذاته لا علم خارج عن ذاته، وقادر بذاته لا بقدرة خارجة عن ذاته، ودللوا على ذلك بآيات من القرآن الكريم لتكون لدعواهم هذه قبولا عند الناس.

ب)- الجبريــة:

لقد ظهرت هذه الحركة، بالمقابل لحركة القدرية ومضادة لها، والجبر هو نفي الفعل عن العبد وإلحاقه بالله سبحانه وتعالى. وقد نهض بهذه الحركة الجهم بن صفوان المتوفى (127هـ/745م)، قال بالجبر والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعة، "وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وان الكف هو الجهل به فقط. فقال لا فعل ولا عمل لأحد غير لله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز"(*علي أحمد، (مر. س)، ص 65*)، ولم يترك الجبريون للإنسان أية قدرة على خلق أفعاله، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات. وبالتالي فهو مجبر مسيّر في كل ما يفعل، ليس له القدرة أن يختار شيئا من أفعاله مطلقا. بالإضافة إلى نفي الجبرية للصفات الإلهية التي تحتمل التشبيه، مثل المعتزلة، فقالوا على لسان جهم بن صفوان: "لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقضي تشبيها. فنفى كونه حيا عالما. وأثبت كونه: قادرا، فاعلا، خالقا، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق" (*الشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق حمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، المجلد الأول، الطبعة الثانية، 1975. ص 86*).

كان جهم بن صفوان أول من قال بالجبر، والإنسان في نظره مجبور في أفعاله فلا قدرة له ولا اختيار، وأن الله هو الذي قدر عليه أفعاله.

وله آراء لا تخلو من عمق ودقة، في مشكلة الألوهية، فكان يرى أن الله ذات فقط، ولا يسمى شيئا، لأن الشيء هو المخلوق وما له مثيل، وفي ذلك تشبيه له بالحوادث.

فمن آرائه الكلامية، نفي الصفات الإلهية التي تؤدي إلى تشبيهه تعالى بمخلوقاته، واثبات صفتي الفعل والخلق لله وحده، فقال:"إن ما ورد في القرآن مثل سميع بصير ليس على ظاهره، بل هو من قبل التأويل، لأن ظاهره يدل على التشبيه بالمخلوق وهو مستحيل على الله، فيجب تأويل ذلك "(*أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج3، الطبعة 10. ص 147*)، ثم قال عن صفتي الفعل والخلق: "لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه، لأنه لو علم ثم خلق، أفبقى علمه على ما كان أم لم يبق ؟ فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد "(*الشهرستاني، (مر. س)، ص 87*)، أي أن علم الله حادث، يتجدد بتجدد الحوادث، فيعلم الشيء عند حدوثه، وكذلك فقد نفى الجهم "أن يكون الله متكلما أو أن يكون مرئيا وقال بخلق القرآن وفناء الخالدين "(محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 146**).**

وعلى أية حال لا يمكن إرجاع مذهب الجبر إلى أصل غير إسلامي، ذلك أن إرجاع أفعال العباد إلى الله وحده واعتباره الفاعل على الحقيقة، هو أقرب إلى منهج التفويض وإسقاط التدبير والإيمان بالقدر خيره وشره على ما تقول به السنة الصحيحة ورجال الصدر الأول من المسلمين، وذلك دون نظر عقلي أو تأويل أو مجادلة في معنى الجزاء واستحقاق الإنسان للثواب والعقاب وحساب الآخرة، هذا أولا. والأمر الثاني أن مذهب جهم بن صفوان جاء كرد فعل لاتجاهين:

أولهما: مذهب الاختيار عند غيلان الدمشقي، فكما أفرط غيلان في الاختيار أفرط جهم في الجبر.

وثانيهما: أفرط مقاتل بن سليمان في إثبات الصفات حتى جعله تعالى شبيها بخلقه، وبذلك أصبح مقاتل في عداد المشبهة مما دعا جهم إلى نفي الصفات وجعله تعالى ليس بشيء، "فكانت المقدمة التي بنى عليها المعتزلة رأيهم في التعطيل، مما لا يقلل أن جهم اتصل بأصحاب واصل بن عطاء صاحب مقالة الاعتزال "(*محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 148*).

وعليه، يتضح من آراء الجبرية، أن المشكلات الرئيسية في علم الكلام، قد سبقت في الظهور على ساحة الفكر الإسلامي قبل أن تنشأ المعتزلة كحركة لها تعاليمها ومنهجها المميز. إلا أن الفضل يعزى إلى حركة الاعتزال في تطوير مباحث علم الكلام ووضعها في إطار مذهبي واضح المعالم، فهم أول فرقة "أسسوا قواعد الخلاف وجمعوا بين المنقول والمعقول، وأقاموا سياجا قويا من البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين لها والمعترضين عليها "(*محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 153*).

حركة الاعتزال، هي نفسها التي كانت سببا في نشأة حركة علم الكلام الإسلامي. فقد قامت هذه الحركة (المعتزلة) للدفاع عن العقيدة الإسلامية "بأساليب الحجاج العقلي، (...) واستندت في موافقتها إلى نصوص القرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلي للنصوص لتفسير الوحي على مقتضى العقل "([19]).

وكانت أول مسألة بحثها المتكلمون تتعلق بأفعال الإنسان وبما قدر له. وكان أسلاف المعتزلة، القدريون، يقولون بأن الإنسان مختار. و"أخص لقب أطلق على المعتزلة، حتى في آخر أمرهم، حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام، هو أنهم (أهل التوحيد)، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر، وأنه يثب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله "([20])، وقال المعتزلة بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مسؤول ومحاسب على أفعاله، لإثبات الحجة على عدل الله، وأنه لا يمكن أن يصدر عنه شيء يضر بالإنسان، فالإنسان عندهم هو الخالق لأفعال بنفسه. فإذا كان الشر قدراً من الخالق والإنسان مجبر على ارتكاب هذا الفعل، فان عقابه عليها يجعل الخالق ظالما وهذا كفر. وقالت المعتزلة كذلك، أن العقل والوحي على حد سواء يدلان على أن الفضيلة والرذيلة، والخير والشر، جميعها، هي نابعة من إرادة الإنسان الذي يسيطر سيطرة مطلقة على أفعاله رغم أن الله قد بين له الخطأ والصواب.

لقد جعل المعتزلة العقل معيارا لكل أحكامهم، وهو مصدر كل معرفة، ولم يخرجوا بذلك عن نطاق الإسلام، وبالتالي ربطوا بين الحرية والاختيار والمسؤولية، فرفعوا من قيمة الفرد وجعلوه حراً ومسؤولا عن أفعاله.

وقد انغمس المعتزلة بأفكارهم الثورية هذه، القائلة بالحرية والاختيار، في السياسة لمواجهة سيطرة السلطة الأموية

---

[19])- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 154.

[20])- جون ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1980. ص 108.

في عهد **معاوية**، القائمة على الجبر، والسيطرة فيما بعد على الدولة في صدر العصر العباسي الأول، فطبعوها بطابعهم العقلي.

وبمنهجهم العقلي في الإسلام مهد المعتزلة الطريق أمام ظهور فلاسفة الإسلام وعلمائه من أمثال **الكندي** كما سنرى لاحقا، وغيره مما جاء بعده.

لقد استطاع المعتزلة في التاريخ الإسلامي أن يثيروا الكثير من المسائل الكلامية التي تأججت في العقل البشري في كل زمان ومكان، وقدموها من وجهة نظر إسلامية خالصة، حيث كانوا ملتزمين بإحكام الدين الإسلامي وقواعده، وقدموا بذلك للفكر الإسلامي الخدمات كبيرة، إذ دفعوا عنه كل هجمات أصحاب الديانات والعقائد الأخرى بنفس وسيلتهم القائمة على الحجة والمنطق، وهو أمر لم يكن يقدر عليه الفقهاء الذين لا يجيدون سوى استخراج الأسانيد من النصوص المأثورة والتي لا تلزم أصحاب الآراء الأخرى في شيء.

لقد ذاع صيت المعتزلة في عهد الخلفاء العباسيين الذين اعتنقوا مبادئهم علانية، خاصة في عهد **المأمون** الذي عمل هو وأخوه **المعتصم** وابن أخيه **الواثق** على نشر الروح العقلانية والعلمية في أرجاء العالم الإسلامي. فكان المفكرون من جماعة المعتزلة يعظون في المساجد ويحاضرون في دور العلم.

وقد أدت هذه الروح العقلانية المتحررة للمعتزلة إلى نشوء حركة الترجمة سعيا منها إلى الاتصال الثقافي مع الحضارات الأخرى. لهذا نقول أن نشأة حركة الاعتزال كانت "تعبيرا عن تيار فكري يتجه اتجاها معينا في فهم العقائد"([21]) والدفاع عنها.

4)- الأصول الخمسة:

يبدو أن عقائد المعتزلة لم تتبلور في صورة أصول خمسة إلا بعد أن اكتمل المذهب المعتزلي ونضجت موضوعاته، أي عند

---

[21])- **حسين مروة، النزعات المادية، ج1 (مر. س)، ص 639.**

رجال الطبقة الوسطى منهم، "فلا يوجد ذكر لمصطلح الأصول الخمسة عند **واصل بن عطاء** أو **عمرو بن عبيد بن باب**، مؤسسي هذه المدرسة، ولكن يبدو أنه من وضع تلاميذهما فيما بعد، وعلى رأسهم **أبو الهذيل العلاّف**، حيث كتب كتابا سماه الأصول الخمسة "[22].

لقد أجمع المعتزلة على أصول خمسة، لابد أن تتوفر في كل منتسب إلى حركتهم، حيث لا يعد واحد معتزليا منهم، ما لم يقل بها كلها، وفي هذا الصدد يقول الخياط: "ولسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقننا في القول بالتوحيد ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقوننا في العدل ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقوننا في التوحيد والعدل، ويخالفوننا في الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحدهم اسم الاعتزال، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[23]. وهنا نجد إشارة واضحة إلى بعض الفرق، كالجهمية والقدرية والخوارج، الذين يوافقون المعتزلة في بعض أرائها ويختلفون معها في البعض الآخر.

أ)- التوحيد:

التوحيد لغة هــو: ما يصير به الشيء واحدا، أما التوحيد اصطلاحا وعند المتكلمين: فهــو العلم بأنه تعالـــى واحد، لا يشاركه أحد في ما يستحقه مــن الصفات نفيا وإثباتا. والتوحيد عند المعتزلة هو أول الأصول الخمسة ، وهو كذلك أساس كل الأصول وسائرها، وليس المقصود بالتوحيد الإقرار بوحدانية الله فحسب، فهذا أمر مسلم به بين سائر المسلمين وأقرته جميع الفرق، وإنما يقصد بالتوحيد عند المعتزلة هو التوحيد بين الذات

---

[22])- محمد صالح محمد السيد، (مر. س)، ص 234.

[23])- الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد وما قصد به من الطعن على المسلمين، تحقيق وتقديم نيربج، مطبعة الدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1993. ص 126.

الإلهية وصفاتها، أي أن ذات الله وصفاته شيء واحـــد، وأنكروا أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته، فهو واحد مـــن كل وجـــه، فصفاته ليست زائدة على ذاته، فلا يشاركه احد فيما يستحق مـــن الصفات سواء نفيا أو إثباتا، إنه منزه عن صفات المخلوقات.

وقد دافع المعتزلة عن وحدانية الله، فردوا على أهل الشرك الذين يثبتون مع الله إلها آخر كالماجوسية، كما ردوا على الدهرية لإنكارها وجوده تعالى. ويدافع الخياط عن المعتزلة بأنهم وحدهم المعنيون بالتوحيد، من بين الفرق الكلامية، والدفاع عنه، فلا أحد صحح التوحيد واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألف كتبا في ذلك ورد على الملحدين سواهم.

كذلك فقد أثبتوا وحدة الذات الإلهية، فنفوا عنه الصفات الزائدة لأنها تؤدي إلى الشرك، مصداقا لقوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)(*)، وهم يقولون أن الله عالم بذاته لا يعلم زائد على الذات، وهو تعالى قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات، وكذلك فقد نزهوا الله عن التشبيه بصفات الإنسان، وقالوا أن الآيات التي تصف الله بصفات الإنسان، يجب أن تؤول وفق المبدأ العام وهو مبدأ التنزيه، لأنهم أنكروا "إمكانية رؤية الله بالأبصار لاقتضائها الجسمية والجهة والضوء، وذلك كله محال في جنب الله، واستدلوا في ذلك إلى آيات محكمة (لاَ تُدرِكُهُ الأَبْصارُ وهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَار)(**)، وحين طلب موسى من ربه أن ينظر إليه (قَالَ لَنْ تَرَانِي)(***)، وأولوا الآيات التي توهم إمكان الرؤية (وُجوُه يومئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَة)(****)، فناظرة بمعنى منتظرة، فنحن نقول: أنا ناظر ما يصنع بي، بمعنى منتظر، وإن استحالت الرؤية الحسّية لله فلا يمنع المعتزلة إمكان الرؤية القلبية أي العلم به أو بذاته التي تخفى علينا في الدنيا"(24). وقولهم بالتنزيه لم

---

*)- القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 09.

**)- القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 103.

***)- القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 143.

****)- القرآن الكريم، سورة القيامة، الآية 23.

24)- أحمد محمود صبحي، (مر. س)، ص 129.

يجعلهم يذهبون إلى حد القول بنفي الصفات عن الله نفيا مطلقا. وقد قال **الأشعري**، وهو أحد خصومهم، عن تعريفهم لله تعالى: "إن المعتزلة أجمعت على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم، ولا رائحة ولا مجسمة، ولا بذي حرارة ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أزلا أولا سابقا للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات ولم يزل عالما قادرا حيا، ولا يزال كذلك، ولا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وانه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشائه ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر، ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص تقدس عن ملامسة النساء،

وعن اتخاذ الصاحبة والأولاد، هذا جملة قولهم في التوحيد"([25]).

ويضيف **أحمد بن يحي بن المرتضى** (المتوفى 840 هـ، 1437م) في كتابه " المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل" ما أجمعت عليه المعتزلة فيقول:" أجمعت المعتزلة على أن للعالم محْدِثاً قديماً قادراً حياً لمعان. ليس بجسم ولا عرضٍ ولا جوهر، غنياً واحداً لا يُدركُ بحاسةٍ عدلاً حكيماً، ولا يفعل القبيح ولا يريده، كلَّف تعويضا للثواب، ومكن من الفعل وأزاح العلة، ولابد من الجزاء، وعلى وجوب البعثة حيث حسنت، ولابد للرسول - صلى الله عليه وآله - من شرع جديد، أو إحياء مندرس أو فائدة لم تحصل من غيره، وأن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والقرآن معجزة له، وأن الإيمان قول ومعرفة وعمل، وأن المؤمن من أهل الجنة.وأجمعوا على المنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمنا ولا كافرا، إلا من يقول بالإرجاء: فإنه يخالف في تفسير الإيمان، وفي المنزلة فيقول: الفاسق يسمى مؤمنا. وأجمعوا أن فعل العبد غيرُ مخلوق فيه. وأجمعوا على تولّي الصحابة، واختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها: فأكثرهم تولاّه وتأول له كما مر وكما سيأتي، وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمر وبن العاص. وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"([26]).

هذان النصان يدلان دلالة واضحة عند المعتزلة على وحدانية الله وتنزيهه تعالى على كل المخلوقات على اختلافها، فأصل العالم وماهيته محدثة مخلوقة، بينما ماهيته تعالى قديمة فهو الخالق للعالم من لا شيء، وليس على مثال سابق كما تقول الأفلاطونية (نظرية الفيض)(*).

---

[25])- الأشعري أبو الحسن، (مر. س)، ص 125.

[26])- ابن المرتضى، (مر. س)، ص 06.

(*)- " الأصل في الفيض هنا إنما هو كمال "الأول" لا التسلسل السببي أو الضرورة المنطقية كما كان الحال عند أرسطو. بمعنى أن الحركة لا تنقل من المحرك إلى المتحرك على سبيل الضرورة. وإنما المتحرك هو الذي يستجيب للمحرك ويتأثر به فينتج الوجود بحكم الكمال الذي في "الأول" وتصدر الأشياء عن هذا

إن ما ذهب إليه **واصل بن عطاء** فـي نفي الصفات عن الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة، فإنه يريد من وراء ذلك عدم إثبات قديم إلى جانب ذاته تعالى، لأن من أثبت معنى وصفة قديمة بجانب الذات الإلهية فقد أثبت قديمين.

ب)- العدل:

إذا كانت الأحادية أهم صفة تتعلق بالبحث في الذات الإلهية وحقيقتها، عند المعتزلة، فإن العدل هو أهم صفة تتعلق بالفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان، "تلك الصلة التي يجب أن يسودها من جانب الله – وفقا لرأي المعتزلة – العدل الحق، فجميع ما يفعله الله بغيره عدل"([27])، لأن الله في أصل العدل منفرد بخيريتـــه فلا يصدر عنه شر، فالمعتزلة أرادوا استبعاد كل التصورات التي تتنافى مـــع عدلـــــــه.

والعدل لغة، هو مصدر عَدَلَ يَعدِلُ عَدلاً، وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهـــو مـــن أسماء الله الحسنة (العـــدل) فهو لا يميل بـــه الهوى فيجور على عباده فـــي الحكم، ومفهوم العدل اصطلاحا عند المعتزلة، هو ما يقضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة، فهم إذن، أنهم وصفوا الله تعالى بأنه عدل حكيم، ومرده أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله تعالى كلها حسنة، وبالتالي فإن الأمر يقتضي أن يكون فعل الصلاح واجبا علـى الله لكي تتحقق العدالة المتوقفة على الحكمة الإلهية.

إذا كان عند المعتزلة أن الله يسير بالخلق إلى غاية يعلمها هو، ويريد خير ما يكون لخلقه، ولا يريد الشر لهم ولا يأمر به، وهو كذلك لم يخلق أفعال العباد لا خير ولا شر، فذلك أن الله حكيم

الكمال، مثل ما يفيض ويصدر النور عن الشمس دون أن يتغير جوهرها. فالوجود بالقياس إلى "الأول" هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس، وهكذا فكل موجود فإنما يستفيد وجوده من "الأول" ويقوم به ويعتمد عليه دون أن ينقص من "الأول" شيء. وإنما هو ينجذب إلى كماله فيتأثر به ويستجيب له ". أنظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د. ط)، (د. ت)، ص ص 235، 236.

[27])- أحمد محمود صبحي، (مر. س)، ص 141.

لا يفعل إلا لحكمة أو غرض، وأنه سبحانه وتعالى منبع الحكمة وأصلها، "وكذلك فإن الحكيم إما أن ينتفع بعلمه أو ينفع به الآخرين، وتقدس الله أن ينتفع من خلقه، وإذن فتكون غاية فعله نفع غيره، فكل ما يجري في الكون ويحدث في الطبيعة من ظواهر إنما هو مسير لنفع الإنسانية وخدمته "([28])، فإنه تفرعت عن قاعدة العدل عند المعتزلة مشكلة قدرة الإنسان على خلقه لأفعاله، وحريته في اختيارها، وبالتالي كان مستحقا للجزاء (الثواب والعقاب).

وبإقرار حرية الإنسان في اختيار أفعاله، تكون المعتزلة قد حققت العدل الإلهي، لأن عقاب المجبر (من فعل أجبر) ظلم وإثابته سفه.

وانطلاقا مما تقدم يمكن القول بأنه هناك ثلاثة مبادئ تقوم عليها فكرة العدل عند المعتزلة وهي:

- أن أفعال الله كلها حسنة.
- أن الله تعالى حكيم.
- عناية الله بالإنسان.

وبهذا يكون المعتزلة قد ردوا على القائلين بأن أفعال الله ليست معللة بغرض، لأنها لو كانت معللة بغرض لاستحال علينا تفسير ما في العالم من شرور. فقال المعتزلة: "أننا لا ندعي الإحاطة بأغراض الله، ولكن الذي نؤكده أن مريد الخير خيّر، وان مريد الشر شرير، فيكون الفاعل موصوفا بفعله، وتنزه تعالى أن يكون مريدا للشرور والمعاصي، بل هو مريد لما أمر به من طاعات أن يكون، غير مريد للفسق والعصيان والكفر أن يكون، أما المباحات فلا يريدها ولا يكرهها يقول تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدْ)(*)، وقولة تعالى: (إِنَّ الله لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ)(**)

---

[28])- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص ص 166، 167.

*)- القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية 46.

**)- القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 40.

"([29]). وهكذا يقرر المعتزلة أن الله لا يفعل إلا الحسن، وأنه تعالى منزه عن الفعل القبيح، وبالتالي فهو لا يفعل الظلم الذي يناقض العدل، فلا يحسن منه تعالى أن يتمدح بنفي الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه، ولكنه يتمدح بعدم فعله لصالح العباد ونفعهم.

وترى المعتزلة أن هناك خطورة في نفي حرية الإرادة، إنما يترتب عليها رفع التكليف الشرعي عن الإنسان، وقد جاء في الذكر الحكيم (اليَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ)(*).

وعلى هذا انتهى المعتزلة في بحثهم عن العدل الإلهي إلى أن الله عادل، وعدله يقضي بأنه مادام قد كلف الإنسان فلابد أن يجعل له قدرة وإرادة، بحيث يستطيع الإنسان أن يحدث أفعاله ويكون مسئولا عنها، "فليس لله تعالى في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بإيجاب ولا بنفي "([30]).

وهناك موضوع آخر يتصل بمسألة العدل الإلهي عند المعتزلة، يتعلق هذا الموضوع بدراسة القيم، وهو موضوع الحسن والقبيح وهما أمران ذاتيان عقليان، "فليس الكذب والشر والسرقة والقتل شرورا لأن الشرع نهى عنها، بل هي كذلك شرور في ذاتها، ويجب على العاقل المكلف أن يعرف ذلك قبل نزول الوحي فهو مكلف بشكر المنعم ومكلف بمكارم الأخلاق ولو لم يصله شرع "([31]). لأن الشرع يخبرنا عن هذه القضايا والعقل مدرك لها، ذلك أن جموع البشر على اختلاف أنواعها كانت تحتكم إلى العقل قبل ورود الشرع، فلولا ذلك (العقل)، "لما استقام للرسل أمر نشر رسالاتهم إذ أنهم يدعون الناس إلى النظر إلى الأشياء بعقولهم لتتكشف لهم حقائق الدين والألوهية، وأخيرا فإنه إذا لم يكن الحسن والقبح ذاتيين كان معنى هذا

---

[29]- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 167.

*)- القرآن الكريم، سورة غافر، الآية 17.

[30]- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 168.

[31]- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 169.

إبطال القياس الفقهي واستحالـــــة إعمال العقل فـــي المسائل التي لم يرد فيها نص "[32].

ج)- الوعد والوعيد:

تقتضي العدالة الإلهية أن يثاب الأخيار ويعاقب الأشرار، ذلك أن الإنسان يستحق على طاعته الثواب وعلى معصيته العقاب، فإذا كان الإيمان بالثواب والعقاب، عند الفرق الإسلامية، قائما على السمع، فإنه عند المعتزلة قائم على السمع والعمل معا، لأن أصل الوعد والوعيد متفرع عن أصل العدل، ولأنـــه كذلك، أي الإيمان، "نتيجـــة ضرورية للقول بحريـــة الإرادة وللقول بالتكليف "[33]، الذي لا يكـــون له معنى من دون وعـــد بالثواب وعيد بالعقاب، إذ وعلى العكس من ذلك، علام الثواب والعقاب إذا كان الإنسان مجبراً في أفعالـــه؟.

إذن فالوعد عند المعتزلة، هو كل عمل خيّر يتضمن إيصال النفع بالآخر أو دفع الضرر عنه، أما الوعيد، هو كل خير يقصد به الضرر وإلحاقه بالغير، أو الحيلولة دونه ودون مبتغاه. ولذلك يؤكد الله وعده بالثواب ووعيده بالعقاب، وعلى هذا الأساس رتب المعتزلة، "أنه لا عفو عن كبيرة من غير توبة، وهذا يعني أن المعتزلة بسبب هذا المبدأ وغيره مثل (العدل) قد أنكروا الشفاعة، (...) رغم ما ورد من نصوص كريمة تثبتها. ولم يحاولوا تبيين دلالة هذه النصوص أو تلك التي تبدو متعارضة معها. لأن وقفتهم لا تقوم عل إعطاء مكان للصدارة للنص المنزل "[34]. لأنهم ينطلقون من أصول عقلية ولا تلتزم بالمعاني الدينية (النقلية).

---

[32]- المرجع نفسه، ص 169.

[33]- يحي هويـــدي، دراسات في علم الكـــلام والفلسفـــة الإسلاميـــة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهـــرة، الطبعـــة الثانيـــة، (د. ت)، ص 118.

[34]- الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق، فوقية حسين محمود، الجزءان الأول والثاني، دار الأنصار، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1977. ص 109.

د)- المنزلة بين المنزلتين:

يعد مبدأ القول بالمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة السبب الرئيسي في اعتزالهم مجلس **الحسن البصري**، ونقطة البدء في تأسيس المعتزلة، وأن مضمون هذا الأصل هو أن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين منزلتين الكفر والإيمان. وعَرَّفَتْ المعتزلة الإيمان بأنه ما عرفه القلب وصدقه اللسان وعملت به الجوارح، وأن كل عمل يدخل تحت مظلة الإيمان، فكلما ازداد الإنسان خيرا ، ازداد إيمانه، وكلما عصى الله قل إيمانه.

إن أصل العبارة (المنزلة بين المنزلتين) "إنما تستعمل في شيء من شيئين، ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه، هذا في أصل اللغة، أما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن لصاحب الكبير اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين"([35]). ويعد **واصل بن عطاء** أول من وضع هذا الأصل، حيث حاول فيه تقديم حلا لمشكلة مرتكب الكبيرة، يستطيع من خلاله أن يقف موقف الوسط إزاء الحلول المطروحة من قبل الفرق الأخرى، كالخوارج الذين يكفرون مرتكبها، والمرجئة الذين يبقونه على إيمانه، أما **الحسن البصري** فوصف مرتكب الكبيرة بالمنافق. وجاء **واصل بن عطاء** يقول أن مرتكب الكبيرة لا هو بمؤمن ولا بكافر ولا بمنافق، بل هو فاسق، فإذا مات من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكافر.

ويقول **القاضي عبد الجبار** في أصل هذا المبدأ " هو العلم بأن من قتل أو زنى أو ارتكب كبيرة، فهو فاسق ليس بمؤمن، ولا حكمه حكم المؤمن في التعظيم والمدح، لأنه يلعن ويتبرأ من، وليس بكافر ولا حكمه حكم الكافر في أنه لا يدفن في مقابر المسلمين ولا يصلى عليه، ولا يُتَزَوج منه فله

---

[35])- محمد صالح محمد السيد، مدخل لعلم الكلام، (مر. س)، ص 258.

منزلة بين المنزلتين خـــلاف من قال إنـــــه كافـــر من الخـــوارج، وقـــول من قال إنـــــه مؤمـــن مـــن المرجئـــــة "[36].

هـ)- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

مصداقا لقوله تعالى : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ)(*)، رأى المعتزلة أن الأمـر بالمعروف والنهي عـن المنكر يجب أن يبدأ بالقلب ثم يدرج إلـــى استخـــدام اللسان أولا ثم استعمال اليـد ثانية، أي استخدام القـــوة، وتنظر المعتزلة إلـــى هـــذا المبدأ على أنه فـــرض كفاية علـى كل مؤمـــــن.

5)- المنعرج الفكري للمعتزلة:

لقد تميزت الخلافة العباسية في فترة **الخليفة الرشيـــــد**، بمناهضة علماء الكلام، ومناصـــرة أهل الحديث، حيث مُنـــع الجـــــدل في الدين، بل وكذلك "زُجَّ بالمتكلمين في السجون بعد أن تفاقم الخلاف بين الفرق الدينية، الأمـر الذي أوشك أن يهـدد العقيدة الإسلامية ويثير الشك فـي نفوس عامـة المؤمنين، فتصدى العباسيون الأوائل لهـذه المحنة وجعلوا من أنفسهم حمـاة للدين "[37]. لكن، وبسبب جهلهـم لأساليب الجـدل في العقائد، لم يكونوا أهلا لمواجهة علماء الكلام الذين تسلحوا بالمنطق والفلسفة. ويقال "إنه حينما طلب ملك السند من الرشيد أن يبعث بمن يناظر في الدين، أرسل إليه قاضيا من أهل الحديث فعجز عن مواجهة الخصم، الأمر الذي أثار حفيظة الرشيد وجعله يرضخ لمشورة بطانته باستحضار من سجنهم من المتكلمين فأجابوا عما عجز عنه القاضي"[38].

---

[36]- القاضي عبد الجبار، (مر. س)، ص 71.

***)- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 110.**

[37]- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 193.

[38]- المرجع نفسه، ص 194.

وبظهـــــور بعـــض كبار المعتزلة مـــن الطبقة الثانية، فـــي النصـــف الأول مـن القرن الثالث الهجـــري من أمثال **أبـي الهذيل العلاَّف** و**هشام بن الحكم**، أخلط هؤلاء مسائل الكلام بالفلسفة قبل أن تنضج الحركة الفلسفية. ثم أضحى مذهب الإعتزال عقيدة رسميـــة تبنتها الدولة العباسية بعد أن تولى **المأمون** الخلافة، وكان ذا نشأة معتزلية، ومن " ثم اشتدت حركـة اضطهاد الفقهاء وأهل الحديث وأعداء المعتزلة على وجـــه العموم، وقد ظهر هذا الصراع العنيف في محنة خلـــق القـــرآن "([39]).

أ)- مسألة خلق القرآن:

كلام الله: محدث أم قديم؟

إنه من أكثر القضايا إثارة للجدل في زمني **المأمون** و**المعتصم** بين المعتزلة من جهة، والحنابلة من جهة أخرى، وتعود بداية مسألة خلق القرآن، إلى أواخر الدولة الأموية على لسان **الجعد بن درهم** (ت 118هـ/736م)، وظلت تنمو ويثار حولها الجدل خصوصا في عهد الخلفاء العباسيين الثلاثة: **المأمون والمعتصم والواثق**، " وكانت هذه القضية مناسَبةً لكي تصفي الدولة حسابها مع ورثة الشرعية الدينية من علماء المسلمين أي الفقهاء وأهل الحديث"([40])، فأصبحت تضرب على أيدي غير الذاهبين مذهبها في هذه المسألة.

وقضية خلق القرآن لم تطرح دفعة واحدة في عهد **أحمد بن حنبل** عندما أعلن المأمون حملته على القائلين بقدم القرآن " كلام الله " من فقهاء وقضاة ومحدثين. فقام بحملة منظمة لترسيم مسألة خلق القرآن. و" كان ذلك حين كان خارج بغداد في إحدى حروبه ضد البيزنطيين. وقام بتنفيذ الحملة في العراق عامله

---

[39])- نفسه، ص 194.

[40])- علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1998. ص 38.

على بغداد " **إسحاق ابن إبراهيم** ". وقد بدأ أولا باختيار عدد من أعلام رجال الحديث منهم " **محمد بن سعد**" صاحب كتاب الطبقات الشهيرة. وقد استنطقهم الوالي بحضرة المشاييخ من أهل الحديث، أي المشاييخ الموالين للدولة فأقروا جميعا انتهازية أو خوفا بالمقالة الرسمية " خلق القرآن " "[41]

لقد كان من بين أهداف قضية "خلق القرآن" في عهد الخلافة العباسية أن تبسط الدولة سلطتها نهائيا على مجال الفقه والقضاء فلا ينبغي أن تكون هناك سلطة أخرى يتبعها عامة الناس غير سلطة الدولة.

فالكلام عند المعتزلة لا يختلف عن السمع والبصر، فهو ليس من صفات الذات الإلهية، إذن فالقرآن وهو من كلام الله ليس أزليا، فهو لا يمكن أن يكون كذلك وبه أمر ونهي وعد وعيد، فكل ذلك يقتضي وجود المأمور أو المنهى أو الموعود، لأنه إذا كان القرآن أزليا لشارك الله في وحدانيته، وهذا خلف لا يجوز.

يقول **القاضي عبد الجبار** (320هـ/415هـ) في كتابه " **الأصول الخمسة في علم الكلام**":" إن الله عز وجل خلق العباد ثم أمرهم ونهاهم وكلفهم، كما خلقهم ثم أحسن إليهم، فكما أن الإحسان مُحدَث فكذلك كلامه مُحدَث. وقد قال عز وجل: (مَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِنْ رَّبِّهِم مُحدَثٍ) (الأنبياء: الآية، 02). والذكر هو القرآن لقوله تعالى: (وَهَـذَا ذِكرٌ مُبارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ) (الأنبياء: الآية، 50). وقوله: (إن هُوَ إلاَ ذكرٌ وقُرآنٌ مُبينٌ) (يس: الآية، 69). وقال عز وجل:(وكَانَ أَمْرُ الله مَفْعُولا) (الأحزاب: الآية، 37)، والأمر هو القرآن. وقال تعالى: (الله نَزَّل أَحْسَن الحَدَيث كتاباً مُتَشابهاً) (الزمر: الآية، 23)، والحديث لا يكون إلا محدثا. وقال تعالى:(ألر كِتَابٌ أُحْكِمتْ آيَاتهُ ثُم فُصلّت)(هود: الآية،01)، وهذه علامة المحدث. وقال تعالى كذلك:(ومن قَبْلِهِ كِتَابُ موسى إماما

---

[41]- المرجع نفسه، ص ص 39، 40.

وَرَحْمَـةً) (الأحقاف: الآية 12)، وقبله غيره لا يكون إلا محدثا"([42]).

بِنَفْيهم للصفات الإلهية الزائدة عن الذات، وقولهم بأن صفات الله عين ذاته، لم يستطع المعتزلة الالتزام بهذه القاعدة فيما يخص صفة الكلام الإلهي، فلم يقولوا أنها عين ذاته، أي أنه متكلم وكلامه ذاته، وهذا خوفا من أن يتساوى القرآن وهو كلام الله بذات الله في الوجود، فيصبح هناك قديمان، أي ذات الله وكلامه (أي القرآن)، "مما يؤدي إلى الشرك فضلا عما ينطوي عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هي من المتغيرات الحديثة، ومن ثم فكلام الله أي القرآن مخلوق محدث وغير قديم "([43]). ومن هنا قال المعتزلة بأن كلام الله (القرآن الكريم)، ليس بقديم أي أنه ليس من الصفات المعادلة للذات، وإنما هو حادث، أي مخلوق، ككل شيء في الوجود. وبالتالي فمعنى كون الله متكلما، هذا يعني أنه خالق الكلام.

كما حاول أيضا المعتزلة تأكيد هذا الرأي وتدعيمه ببراهين أخرى تهدف إلى إثبات أن القول بقدم القرآن وأزليته لا ينافي الوحدانية فحسب، بل كذلك مبدأ عقلانية التشريع القرآني، إذ أنهم قالوا: "إذا كان الله وصفاته وحدة لا تقبل التغيير فمحال أن يكون القرآن كلام الله على معنى أنه صفة من صفاته، لأنه لو كان كذلك لكان هو وذاته وبقية صفاته شيئا واحدا، ونحن نرى أن في القرآن أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً، (...). ثم، إذا كان القرآن كلاما أزليا هو صفة الله ترتب على ذلك جملة استحالات: **أولها** – أن الأمر لا قيمة له ما لم يصادف مأموراً، فلا يصح أن تصدر (أقيموا الصلاة) إلا إذا كان هناك مأمورون بالصلاة، ولم يكن في الأزل مأمورون مخاطبون، ومحال أن

---

[42]- القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، تحقيق، فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، الطبعة الأولى، 1998. ص ص 86، 87. كذلك يمكن العودة إلى كتاب" الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق، فوقية حسين محمود، ج01، 02، دار الأنصار القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1977. ص ص 63، 64.

[43]- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 195.

يكون المعدوم مأموراً، والأمر من غير مأمور، بل الكلام كله من غير مكَلَّم "[44].

ثانيا: ومن المستحيلات الأخرى كلام الله **لموسى** عليه السلام، فهو غيره **لمحمد عليه الصلاة والسلام**، "إذ كيف يكون الكلامان شيئا واحد ومعنى واحد؟، أضف إلى ذلك أن الخبرين عن أحوال الأمتين مختلفان لاختلاف حال الأمتين، فكيف يتصور أن تكون حالتان مختلفاتان يخبر عنهما بخبر واحد؟ والقصة التي جرت **ليوسف** وإخوته غير القصة التي جرت **لآدم ونوح وإبراهيم**، وإذا اختلفت هذه الاختلافات استحال أن يكون الكلام صفة الله، وهو الواحد في ذاته وصفاته الذي لا يختلف ولا يطرأ عليه اختلاف "[45]. أي أن الله يتكلم وقت الحاجة إلى الكلام، فكلامه محدث خارج عن ذاته تعالى.

الأمر **الثالث** من المستحيلات على خلق القرآن، هو أن المعتزلة قد قالوا بأن كلام الله مخلوق في محل، واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف، وكلمات مجموعة وهي مقروءة مسموعة، ولها مفتتح مختتم "[46]، كتب أمثاله في المصاحف، فإن ما وجد في محل عرض قد فني في الحال، وفي هذا إحالة إلى مقولة الجوهر والعرض.

ويقوم البرهان هنا عند المعتزلة على أن ما هو مسلم به هو أن الله جوهر بسيط، ولا يمكن أن يكون عرضا من الأعراض، لأن العرض جسم، والألوهية منزهة عن الجسمية، والجسم يقع في محل، وبالتالي: "إذا نظرنا إلى القرآن وجدناه يقع في محل، لأنه مجموعة من حروف وأصوات تقرأ وتسمع، فهي إذن تقوم في مراكز النطق والسماع العضوية،

---

[44]- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، (د. ت)، ص ص 34، 35.

[45]- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، (د. ت)، ص 35.

[46]- المرجع نفسه، ص 35.

وهـي أيضا تكتب فـي ورق وتتعدد كتاباتها فـي نسخ من المصاحف متماثلة، أي أنها تقوم في محـل كذلك "[47].

ب)- نظرية الجوهر الفرد(*) أو (الجزء الذي لا يتجزأ):

إن مقولة (الجوهر) أو (الجزء الذي لا يتجزأ)، أو (المذهب الذري)، التـي أحالتنا إليها مشكلـة خلـق القرآن، كما جاء سابقا، قـد ارتبطت في بدايتها باسم **ديموقـريطس** أحـــد الفلاسفة اليونان بالأخص. وهـــي نظريـــة نشأت لتفسير العالم الطبيعي، أي بالوقـوف علـــى معرفـــة القوانين العلمية الطبيعية لهـــذا العالـــم، أما فـــي فضاء الفكر العربي - الإسلامي، فقد ظهرت عند المعتزلة ثم انتقلت إلى الفكر الأشعري والماتريدي(*)، فعُولج بها العالم الميتافيزيقي المحض. والسؤال الذي يمكن طرحه إذن، ما **هي العلاقة بين المذهب الذري، أو الجزء الذي لا يتجزأ، ومسألة صفات الله؟، وكيف انتقلت إلى المجتمع الإسلامي؟.**

يرى **طيب تيزيني** أن الذريـــة العربية - الإسلامية مـــرت بثلاثـــة مراحل في تطورها في إطار المجتمع الإسلامي الوسيط: "المرحلة الأولى يمثلها المعتزلة، والثانية يمثلها الأشاعرة، أما الأخيرة فنجدها لاحقا ممثلة ببعض الفلاسفة العرب – المسلمين، مثل **ابن سينا وابن رشد** "[48].

وقـد كان أبو الهذيل حمدان بن الهذيل **العلاَّف** (135هـ/752 م – 226هـ/840م) شيخ المعتزلة، أول شخصية عملت على طرح قضية الجوهر أو الجزء الذي لا يتجزأ، كما يذهب إلى ذلك بعض

---

[47])- حسين مروة، النزعات المادية، ج 1، (مر. س)، ص 679.

***)- الجوهر الفرد: هو أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم.**

***)- من الشخصيات القائلة بهذه النظرية على سبيل المثال، نجد من المعتزلة، (أبو الهذيل العلاف، معمر بن عباد، هشام الفوطي، الكعبي، والقاضي عبد الجبار)، ومن الأشاعرة، (الباقلاني، البغدادي)، ومن الماتريدية، (أبو منصور ماتريدي، نجم الدين النسفي، كمال بن الهمام). أنظر منى أحمد أبو زيد، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى. 1994. ص 16.**

[48])- طيب تيزينـــي، مشروع رؤيـــة جديـــدة في العصر الوسيـــط، دار دمشق للطباعـــة والنشر، ســـوريا، (د. ط). 1971. ص 235.

الباحثين العرب من أمثال **حسين مروة** الذي قال عنه:" إن **العلاَّف** هو أول مفكر أدخل فكرة الجزء الذي لا يتجزأ في المباحث الإسلامية "([49])، كما يؤيده في ذلك **محمد عابد الجابري** بقوله:" أن **الهذيل العلاَّف** هو أول من قال بجوهر الفرد "([50]) حيث قال:" إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخرا، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولا، بل يصيرون إلى سكون دائم "([51]).

ج)- أصل النظرية:

يرجع مصدر النظرية في أصلها اليوناني إلى مؤسسها الأول **لِيُوسِبُّسْ (ليوقيبوس)** Leocippus (500 – 440 ق.م)(*) الذي عاصر **انباذوقليس** Empedocles و**أناكساغوراس** Anexagoras في القرن الخامس قبل الميلاد، ثم طورها **ديموقريطس** Democritus (ت 370 ق.م)، ليواجه بذلك أفكار الفلاسفة الإليين، وبالخصوص **زينون**، وكانت هذه الأفكار "تنفي وجود الحركة، وتنفي إمكانية التفكير في الحركة، بناء على ما كان يراه **زينون** من تناقض الوجود ومن كون المعرفة الحسية والمعرفة العقلية متناقضتين "([52]) ، فما كان على **ديمقريطس** إلا أن يعارض هذه التعاليم، وينفي التناقض بين المعرفتين الحسية والعقلية (*).

---

[49])- حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س)، ص 720.

[50])- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1989 ص 179.

[51])- الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، المجلد الأول، الطبعة الثانية، 1975. ص 52.

(*)- مؤسس المدرسة الذرية، قيل أنه من إيليا وقيل أنه من أبديرا وقيل من ميلوس، ولد 430 ق.م عاصر ديمقريطس، وقيل أنه أستاذه، أسس معه المذهب المعروف باسم النظرية الذرية، وقد أسهم في ذلك بمفاهيم جديدة هي: 1)- الخلاء المطلق، 2)- الذرات المتحركة في هذا الخلاء المطلق، 3)- مفهوم الضرورة الآلية. (م. روزنتال وب. يودين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985. ص ص 421، 422. أنظر كذلك، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1935. ص 69. أنظر كذلك، ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعارف الجامعية، بيروت، (د. ط). 1986. ص 155.

[52])- حسين مروة، النزعات المادية، ج1 (مر. س)، ص ص 707، 708.

(*)- يعد المصدر اليوناني لهذه النظرية، وهو المصدر الثاني بعد المصدر الهندي الذي قالت به البوذية وبعض البراهمة، هو المصدر الأساس في معرفة المسلمين لفكرة الجوهر الفرد، وهذا ما قال به

من هنا ظهر المذهب الذري، أو الجوهر الفرد، الذي افترض وجود جزيئات مادية غير متناهية عدديا، وافترض وجود فراغ لهذه الجزيئات (*) تجري فيه جريا أزليا أبديا، إذ أننا لو حللنا المادة إلى جزيئاتها لانتهينا إلى وحدات لا تقبل التقسيم.

يرى **ديموقريطس** أن الذرات تترابط وتنفصل عن بعضها، الأمر الذي يحتم وجود مكان خال لإجراء عملية الانفصال، "لأنه لاشيء يمكن أن يتحرك إلا لو كان له مكان خال يتحرك فيه "([53]). وهذا ما يؤكد عند الذريين حقيقة اللاوجود شأنه شأن الوجود، **فديموقريطس** يقول: "الوجود ليس فيه شيء يجعله حقيقيا أكثر من العدم "([54]). وتحدث حركة الذرات على نحو تكون فيه الذرات الكبيرة أثقل وأسرع سقوطا من الذرات الصغيرة وتدفع بها جانبا أو إلى أعلى، ومن جراء هذا التصادم تتجمع الذرات المتشابهة فتُخْلق العوالم. يقول **ديموقريطس**:"إن الذرات في الأساس جسيمات صغيرة ليست لها نوعية معينة. أما الفراغ فهو المكان الذي تتحرك فيه، مدى الأزل والأبد، من أعلى إلى أسفل وهي في حركتها إما أن تتشابك بشكل ما، أو تتصادم بحيث يدفع بعضها بعضا، فتتفارق ثم تتلاقى من جديد في التركيبات،

الشهرستاني، وجون دي بور، وعبد الرحمن بدوي، وحسين مروة، وطيب تيزيني، أنظر : منى أحمد أبو زيد، (مر. س)، ص 19، 23.

***)- لقد كان ديمقريطس وليوسبس، يطلقان اسم الذرات على الجزيئيات، ذلك لأن كلمة (الذرة) في اليونانية تعني الجزء غير القابل للتجزئة. وقد كان يرى ديموقريطس وليوسبس أن الجزيئيات غير المتناهية عدديا غير قابلة للتجزئة. يمكن العودة كذلك إلى المرجع التالي، منى أحمد أبو زيد، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى. 1994. ص 24. أو مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، (السابقون على السفسطائيين) ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. (د. ط)، 1998. ص 302. كما يعد المذهب الذري عند ديمقريطس هو المكمل للنقص الذي تركته فلسفة إمبذقليس التوفيقة لفلسفتي بارمنيدس وهرقليطس، فاعترفت مع الأول بدوام الوجود وثبوته، واعترفت مع الثاني بتحوله وصيرورته، ولكنها خصت بالدوام مادة الوجود التي ذهبت إلى أنها تتألف من أجزاء، أي ذرات، لم ينقص عددها ولن ينقص، ولم تزد ولن تزيد من الأزل إلى الأبد، فهي من هذه الناحية باقية خالدة. أما التغير والتحوّل ففي انضمام الأجزاء إلى بعضها وانفصالها. أنظر أحمد أمين ونجيب محمود، (مر. س)، ص 70.**

[53])- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1984. ص 83.

[54])- المرجع نفسه، ص 84.

وبذلك تنتج الأجسام المعقدة الأخرى كما تنتج أجسامنا وما لها من حالات ومن إحساسات "[55].

يستنتج مما سبق أنه عند **ديموقريطس**، ظاهرة العالم الطبيعي تفسر بالتركيب الذري، أي إذا حللنا المادة الكائنة في هذا العالم وأرجعناها إلى أصولها، فإنها في النهاية تعود إلى ذرات غير متناهية عددا، تتحرك في فراغ غير منته، وهذا عكس الإيليين الذين يرون أنه لا حركة من غير فراغ، وبما أن الفراغ غير موجود فلا وجود للحركة (*).

وعن فكرة عدم تغير الوجود، فإن **ديموقريطس**، قد أخذها من الفلاسفة الإيليين، وهي في نفس الوقت تتنافى مع فكرة **هيراقليطس** القائلة بتوالد الكائنات وزوالها عن طريق الصيرورة، فهو يرى (**ديموقريطس**) أن تعدد الكائنات لا يتعارض مع وحدة الوجود، أي لا تعددية من غير وحدة.

وفي هذا الصدد يرى **أرسطو** أن **ديموقريطس** يعترف بوجود الملاء والخلاء "اللذين يتألف منهما الوجود واللاوجود كعنصرين مكونين"[56]، وهذا يعني عند **ديموقريطس** أن الوجود ليس أكثر من اللاوجود.

وعن علاقة المادة بالحركة، أو ما يسمى بمشكلة الزمان والمكان، فإن تأكيدات **ديموقريطس** في نظريته حول الذرة تشير إلى أن الحركة لا تنفصل عن المادة، وأن الذرات لا بداية لها، أي تفسير الطبيعة بالطبيعة نفسها، وبالتالي فهو أول من وضع في تاريخ العلم اليوناني مشكلة الزمان والمكان، "فالمكان

---

[55]- ديموقريطس، عن حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س)، ص ص 708، 709.

***)- تمثل المدرسة الذرية الثمرة الناضجة لشجرة المدرسة الأيونية القديمة في تفسير المادة، فالأصول الأيونية في المدرسة الذرية واضحة، ذلك أن المذهب الذري يفسر الوجود على أسس طبيعية لا ميتافيزيقية كنهج الإيليين، فضلا عن التفسير الآلي للحركة كتفسير الأيونيين. أنظر ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، بيروت، (د. ط). 1986. ص 157.**

[56]- حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س)، ص 710.

هو الفراغ الكبير الذي تتجول فيه الذرات منذ الأزل، أما الزمان فيدخل في مفهوم الحركة"([57]).

د)- معالم المذهب الذري في الفكر العربي الإسلامي الوسيط:

وعن حضور المدرسة الذرية في الفكر العربي - الإسلامي الوسيط، وكما ذكرنا سابقا، فقد جاءت عن طريق التأثير الذي مارسته الفلسفة اليونانية في تلك الفترة على الفلسفة الإسلامية، عن طريق الترجمة إلى العربية من أيام الأمير الأموي **خالد بن يزيد بن معاوية** (ت 705م) الذي عاش في بلاد الشام، ثم تطورت هذه الحركة أيام الخليفة العباسي **المأمون** (ت833م)، وتعد فرقة المعتزلة أول فرقة استخدم مفكروها هذه النظرية في مذهبهم، وعلى رأسهم **أبو الهذيل العلاّف** وتلميذه **إبراهيم بن سيار النظّام**(*)، فكيف أقام **العلاّف**، العلاقة بين النظرية الذرية في نزعتها المادية وبين منطلقاته المثالية الدينية؟(**).

لقد كان الهدف الأساسي لأبي **الهذيل العلاّف** من توظيف النظرية الذرية، هو تفسير العالم الميتافيزيقي، الذي كان يمثل الإطار العام لتفكير المعتزلة. كأزلية الخالق وحدوث العالم، وكذلك قضية كيفية شمول علم الله وقدرته للموجودات. إذا فالجانب الوحيد الذي أخذ به **العلاّف** خاصة والمعتزلة عامة، من نظرية المذهب الذري، "هو انتهاء تجزيء الذرات إلى حد يمتنع

---

[57])- المرجع نفسه، ص ص 710، 711.

***)- لقد كان أبو الهذيل من معاصري الخلافة المأمونية المشرقة، التي تمت أثناء وجودها عملية النقل الضخمة، هذه العملية التي أرست حجرا أساسيا في بناء التمازج والتبادل الثقافيين، اليوناني والإسلامي، (طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة، نفس المعطيات، ص 236).حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص725.**

****)- تقول بعض الدراسات، أن الشيعة من جماعة هشام بن الحكم، الذي توفي سن 805، أي 40 سنة قبل ولادة العلاّف، هم أول من تكلموا في النظرية الذرية في الفكر العربي الإسلامي، وأن بن الحكم هو أول من كتب في الفكر والفلسفة، وقد عاش في الكوفة وهي المدينة التي كانت قديما على اتصال مباشر بالفكر اليوناني القديم عن طريق المدن المصرية. وجاء في مقالات الأشعري أن أصحاب العلاّف قالوا:" إن أجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ وله أجزاء محدودة لها كل ومجموع ... ولا يحتمل كل جزء منها التجزؤ ". انظر رشيد البندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994. ص 104.**

عنده التجزيء. فإن ذلك كان يعني في نظر **العلاّف** أن المادة متناهية، وأن كونها كذلك يؤدي إلى اثبات كونها غير أزلية، أي كونها حادثة أو مسبوقة بالعدم، وأن وجودها يحتاج إلى سبب من خارج ذاتها، وينبغي أن يكون هذا السبب قديما لا حادثا، وهو الله "[58].

كيف تصور أبو الهذيل العلاّف تركيب العالم من الذرات؟

أولا ينطلق **العلاّف** من أن هناك عالمين، عالم خالد لا نهائي، وهو الله، وعالم آخر محدود ونهائي، وهو العالم المادي، ويرى أن هذا العالم يتألف من ذرات متناهية، أو من أجزاء لا تتجزأ، وأن هذا الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وأن كل موجود ينحل إلى أجزائه الأخيرة والتي يبلغ أقصاها ثمانية أجزاء، مثل الخردلة التي يجوز أن تتجزأ نصفين، ثم أربعة ثم ثمانية، إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ (*)، وهذا عكس الجسم الذي يقول عنه **العلاّف**: بأنه هو "ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء، أحدهما يمين والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخر بطن وأحدهما أعلى والآخر أسفل، وإن الجزء الذي لا يتجزأ (يماس) ستة أمثاله، وأنه يتحرك ويسكن ويجتمع مع غيره، ولا يجوز عليه السكون، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئا من الأغراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة أجزاء فإذا اجتمعت فهي الجسم"[59]، وأنه" يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم، إذا انفرد، ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون، وما يتولد عنهما، أي عن الحركة والسكون، من المجامعة والمفارقة. فأما الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت وما أشبه ذلك، فلا يجوز

---

[58]- حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س)، ص 722.

*)- لقد ورد هذا المثال عند كل من حسين مروة في كتابه النزعات المادية ج1، ص 732. وعند طيب تيزيني في كتابه مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص 236.

[59]- الأشعري، مقالات الإسلاميين، عن رشيد البندر، (مر. س)، ص 105.

حلوله فـي الجوهر (الجزء الذي لا يتجزأ)، ولا يجوز حلول ذلك إلا فـي الأجسام "[60]. إن ما أجازه **العلاّف** على الجوهر من حركة وسكون هو معلوم الكيفية، أما ما هـو غير معلوم الكيفية لا يجـوز إحلاله في الجوهر الفرد (الذرات). يستخلص مما سبق أن الحركة والسكون، وما يتولد عنهما من المجامعة (الاتصال)، والمفارقة (الانفصال)، إنما تتركب منها الأجسام ثم تنحل إلى أجزائها التي لا تتجزأ (الجوهر).

وهـــذه الأجـــزاء لا تأخذ صفات الجسم، وإنما تتكـــون هذه الصفات مـــن وحدة الأجزاء في الجسم أما ما يجوز للجزء، فهو أن يتحرك ويسكن وأن يلتقي بستة أمثاله فقط. والاختلاف بين نظرية **العلاّف** ونظرية **ديموقريطس**، هو أن هذا الأخير اعتبر الجسم بدون شروط، بينما لم يعتبره **العلاّف** جسما إلى أن يلتقي بستة أمثالـــه، إضافـــة إلـــى ديمومة الحركة فـــي ذرات **ديموقريطس** ونسبيتها فـــي أجزاء **للعلاّف**.

ومن خلال ما تقدم "يرى **العلاّف** بأن العالم مؤلف من ذرات متناهية، وهذا يعكس تصوره فـي تركيب الأجسام من الذرات، وينفي **العلاّف** المنشأ الطبيعي لذرات العالم كما قال به **ديموقريطس**"[61]. فغاية نظرية الجوهر لدى **العلاّف** هو تأكيده على حدوث العالم وأزلية الله وقدمه، وأن معنى الجزء الذي له نهاية في التجزئة يكون له بداية في الحدوث، وهي عند **العلاّف** نظرية أساسية في بناء أجسام الوجود، هذا يعني أن **العلاّف** كان يدرك الحقيقة التي تقول:" إن من له نهاية تكون لو بداية، لذا وجب أن يكون الوجود حادثا وجديدا. ومن جانب آخر إن جزم **العلاّف** على عدم إمكانية تجزئـة الذرة هو إلغاء لقدرة الله على أن يجعل الذرات تتجزأ إلى اللانهائية، ومن وجهة النظر الدينية التي

---

[60]- الأشعري، مقالات الإسلاميين، عن حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س). ص 732.
[61]- رشيد البندر، (مر. س)، ص 106.

ظل **العلاَّف** متمسكا بها أنه لا يصح تأكيد القوانين في الوجود كواقع موضوعي قائم"([62]).

أما عن الزمان والمكان، وهما الأساس في منطق الحركة والسكون في مذهب **أبي العلاَّف**، ففي واقع الأمر ليس الزمان إلا عدًّا لآنات حركة الذرات (الأجزاء التي لا تتجزأ)، أما المكان، فهو ليس إلا مجال تتنقل فيه الحركة الزمانية للذرات (الجواهر الفردة).

إذا، وبعد أن عرضنا لمذهب **ديموقريطس** في الذرة، ورأي **العلاَّف** في الجوهر، أو الجزء الذي لا يتجزأ، هل يمكن أن نستنتج من أن **أبا الهذيل العلاّف** ومن تابعه من المعتزلة، قد أخذوا عن **ديموقريطس** عن موضوع الفراغ؟

أولا: يرى **العلاّف** مثل ما يراه **ديموقريطس** أن للمادة حركة، بينما يضيف مبدأ السكون، عكس **ديموقريطس**، الذي يرى أن الحركة ملازمة لوجود الذرات لا تنفك عنها، أما **العلاّف**، فقد "التزم القول بالسكون إضافة إلى الحركة، (...) انسجاما مع عقيدة الخلق الإلهية. فإن حدوث المادة، أي العالم الطبيعي، يقتضي حدوث الحركة حتما. وهذا يعني أن الحركة متناهية آخرا كما هي متناهية أولا. وتناهي الحركة هكذا يقضي أن تكون مسبوقة بالسكون ومنتهية إلى السكون "([63]).

ثانيا: أن الحركة عند **العلاّف** غير أزلية، بناء على حدوثها تبعا لحدوث المادة، بينما **ديموقريطس** يقول بأزلية الحركة وأبديتها، حسب نظريته في تفسير وجود العالم.

ثالثا: يتفق **العلاّف** مع **ديموقريطس** حول اتصال الذرات الذي يكوّن الأجسام ويركبها، وأن انفصالها يؤدي إلى فسادها وانحلالها، حسب تفسير **أرسطو** لفكرة الكون والفساد. أما الخلاف حول فكرة الكون والفساد، فإن **ديموقريطس** ينفي فكرة الخلق من

---

[62])- المرجع نفسه، ص 106.

[63])- حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س). ص 734.

الخارج، فهو يتحدث عن فكرة الوجود الذاتي للعالم الطبيعي، وبالتالي نفي الخالق، في حين أن **العلاّف**، ينفي ذلك الزعم لالتزامه الإسلامي حول عقيدة الخلق الإلهي، فهو "يرجع نشوء الأجسام وانحلالها إلى اتصال الذرات وانفصالها أثناء حركتها وسكونها، إنما يرجع وجود الذرات نفسها ووجود الحركة والسكون فيها إلى خالق خارج عنها، هو الله "([64]).

إن هدف فلاسفة المعتزلة من أخذهم بمذهب الذرة عن اليونان، وخاصة **ديموقريطس**، هو إنما للرد على القائلين بعدم وجود الصانع (الخالق)، والقائلين كذلك بقدم العالم، فأثبتوا بذلك وجود الله وحدوث العالم، يقول **التفتازاني**: إن هذا المذهب، أي المذهب الذري عند الإسلاميين، إنما جاء،" للرد على الفلاسفة القائلين بالصورة والهيولي القديمتين والذين يثبتون أزلية العالم وينفون الحدوث، وأصحاب مذهب الجوهر الفرد يستندون في دعواهم إلى أن الحركة في هذه الجواهر مستقيمة فهي ليست أزلية ولا أبدية، أما حركة العالم - على رأي الفلاسفة - فهي دائرية ولهذا فهي قديمة مثلها في ذلك مثل مادته. (...) والله ليس جوهرا فردا إذ الجوهر في المكان والله لا في محل، وكذلك فإن الجوهر الفرد ممكن الوجود - لا واجب الوجود - وهذا يتنافى مع ما ينبغي أن تكون عليه العلة الأولى الواجبة الوجود "([65]).

ويلاحظ على وجه العموم أن هذه المرحلة من مراحل تطور علم الكلام قد تميزت باستخدام أساليب الفلسفة في الدفاع عن العقيدة، وقد ظل المعتزلة في أوج قوتهم خلال عصر **المعتصم** ثم **الواثق** (227 هـ/232 هـ)، وما لبثوا أن أمسوا بعد عام 237 هـ في حالة سيئة حيث تنكر لهم الخليفة **المتوكل** (232 هـ/247 هـ) فأمر باحراق كتبهم، ومصادرتها، ولم يسلم **الكندي** كذلك من هذه المتابعة.

---

[64])- حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س)، ص 732.

[65])- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 197.

هـ)- المشكلة الفلسفية:

لا ريب في أن التفكير الفلسفي المنظم والمنتظم قد بدأ مع اليونانيين، فهم أول من تناول مشاكل العالم والألوهية وموضع النفس، فناقشوا كل هذا بأسلوب منطقي، ودافعوا عن ذلك بالحجج والبراهين العقلية، واتخذوا بصددها مواقف، وأسسوا مذاهب وأقاموها على "أساس تسليم يقيني بأن ثمة قانونا أزليا Logos ينظم سائر الظواهر، وأن شيئا ما لا يخرج عن دائرة هذا القانون. وبهذا تحدد مفهوم الفلسفة في نشأتها الأولى، واستبعدت من مجالها نظرات الشعوب وخطراتها العقلية التي لا تحمل في طياتها تبريرا منطقيا مقنعا "([66]).

فنجد مثلا **هيراقليطس** يقول بفكرة اللوغوس Logos أو"العقل الكوني"، والذي من خلاله فسر النظام السائد في الكون، بعيد عن الأسطورة، فهذا القانون الكوني عند **هيرقليطس** هو الذي يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة، "لقد تصور **هيراقليطس** العقل الكوني La raison universelle على أنه محايث للطبيعة ومنظم لها من داخلها، فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة للإنسان، النفس لا بوصفها (جوهر) مستقلا متميزا عن البدن، بل بوصفها مبدأ لحركته، منتشرا في جميع أجزائه. ولذلك كان هذا العقل أشبه ما يكون بـ(نار إلهية لطيفة)، بل هو (نور إلهي)، هو حياة العالم وقانونه. والنفس البشرية قبس من هذه (النار الإلهية)، أي من هذا القانون الكلي الذي يسري في الطبيعة ويحكمها، فعليها إذن أن تعرف هذا القانون وتعمل بموجبه"([67]).

أما **أناكساغوراس**، فهو على خلاف **هيراقليطس**، فهو يرفض فكرة العقل الكوني المحايث للطبيعة، فهو غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها. فهو يرى أن الأجسام مركبة من أجزاء

---

[66])- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 03.

[67])- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1989، ص 18.

تقبل القسمة إلى ما لانهاية، هذا من حيث المبدأ، لكنه يفترض في نفس الوقت وجود أجزاء في غاية الصغر لا تنقسم، تشبه البذور، ولا يمكن إدراكها بالحواس وإنما يمكن تصورها بالعقل فقط. لأن الكون في بداية الأمر كما يرى **أناكساغوراس** كان عبارة عن خليط من هذه البذور، وأن العقل هو الذي نظم كل شيء وأنه العلة الأولى لجميع الأشياء. " ذلك لأنه كي يتمكن ذلك الخليط الأولي أو العماء الكلي، من الخروج من عطالته لابد من قوة محركة تقوم بالفصل بين الأجزاء ثم الوصل بينها وإعادة تركيبها. وهذه القوة المحركة سماها **أناكساغوراس** "النوس" Nous، أو (الروح)"([68]).

[68])- **محمد عابـــد الجابـــري، (مر. س)، ص 19.**

ـ المبحث الثاني:
الكندي بين النقد والتجديد

تمهيد:

عاصر **الكندي (*)**، حركة علمية كبيرة ساهمت آنـذاك في ازدهار ترجمة النصوص الفلسفية اليونانية ونقلها إلـى العربية،

***)ـ هو أبـو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح بن إسماعيل بن محمـد بن الأشعث بن قيس (أول من أسلم من أجداد الكندي)، الكندي الملقب بفيلسوف العرب((*في الواقع أن لقب الكندي بفيلسوف العرب أو فيلسوف الإسلام هي قضية اختلف فيها العديد من المؤرخين والباحثين، فقد قال ابن النديم في الفهرست " هو فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب" أما ابن نباتة في كتابه سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، فيقول: "الكندي هو يعقوب بن الصباح المسمى في وقته فيلسوف الإسلام " عن الأهواني أحمد فؤاد، الكندي فيلسوف العرب، ص 3)، ويرجـع نسبه إلى عرب بن قحطان من جنوب شبه الجزيرة العربية، وسليل قبيلة كندة، (إحدى القبائل العربية العريقة في التاريخ، أصلها من بلاد اليمن، هاجرت إلى شمال شبه الجزيرة العربية)، عاش ما بين أواخر القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة (على وجه التقريب القرن التاسع الميلادي). وقد ولد بالكوفة سنة 185هـ/801م أيام الخليفة هارون الرشيد من عائلة ارستقراطية عريقة في المجد والسلطة، إذ كان لأجداده ملك عظيم الشأن، ووُلّي أبـوه على الكوفة ممثلا للخليفة العباسي المهدي الذي حكم من (158 إلى 169 هـ) ثم هارون الرشيد الذي حكم من (170 إلى 193 هـ).**

**نشأ الكندي في البصرة، يتيمـا، بعد أن مـات والـده وتركـه طفلا تحت رعايـة أمـه، التـي لـم تـأل جهداً فـي تنشئته علـى حـب العلـم والإقبـال عليـه بعد أن آنست فيـه ذكـاءً متوقداً وحسـاً متزايداً إلـى اكتسـاب فنـون المعرفة، فأنهى دراسته ببغداد على يد علمـاء ومفكري تلك الفترة نظرا لمـا كـان يطبعهـا مـن حيـاة فكريـة قويـة، "سواء من ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتها من علوم ودراسات، أو في ناحية البحث العقلي النظري الـذي كانـت مادتـه المنـاظرات الكلاميـة فـي مسـائل دينيـة وفلسـفية متنوعـة علـى يـد كبـار المعتزلـة البصريين"(*محمد جبر، منزلة الكندي فـي الفلسفة العربية، مطبعة الشام، دمشق، الطبعة الأولـى 1993. ص 15*). كانت معرفته بالعلوم والفلسفة كبيرة جدا، وذلك بعد انتقالـه إلى بغداد وأقبل على دراسـة العلـوم والمعارف لينهل من معينها، في فترة الإنارة العربية على يـد الخلفاء العباسيين الثلاث، وهـم علـى التوالي المأمـون والمعتصم والمتوكل. فكانت لـه "منزلة كبيرة لـدى المعتصم، حيث كـان متخصصا فـي تربيـة ابنـه أحمد وتعليمه. كما نال قبل ذلك الحظوة في أيام المأمـون، لِمَا قام بـه مـن عمل فـي ميدان الترجمـة، فنـال بذلك شهرة كبيرة سببت له فيما بعد الكثير مـن المشاكل، حيث زالـت حظوتـه عندما وشت بـه جماعـة إلـى الخليفة المتوكـل (*يذكر محمد لطفي جمعة، فـي كتابه تاريخ فلاسفة الإسلام فـي المشرق والمغرب، ص 5. عن أبو جعفر بن يوسف فـي كتابـه " حسن العقبـي " عن أبـي كامل شـجاع بن الحساب* " أنـه كـان لعهد المتوكل اخوان شرّيران محمد وأحمد إبنا موسى بن شاكر، وكان هذان الشقيقان يكيدان لكل من ذكر بالتقدم في علم أو معرفة، فلما ذاع فضل الكندي غاظهما ذلك وأراد الوقيعة به لدى المتوكل وكان للكندي نصير في بلاط الخليفـة، وهو سند ابن علي، فأبعداه عن المتوكل إلى مدينـة السلام، فلمـا خـلا لهمـا الجـو دبـر علـى الكندي، مكيدة فضربه المتوكل ووجها إلى داره فأخذا كتبه بأسرها ة وأفرداها في خزانـة سميت (الكنديـة)") فضرب وصودرت كتبـه شأنـه شـأن أصـدقائه المعتزلـة، وعـاش عيشـة البسطاء لـم يتكالـب علـى الـدنيا"(*محمـد محمـد الحـاج حسـن الكمـالي، محاضـرة فـي الفلسـفة الإسـلامية، نظريـة المعرفـة فـي ثـوب جديـد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيـع، بيروت، لبنـان، الطبعة الأولـى، 1993. ص 39. وانظـر أيضـا، محمـد علـي أبو ريان، (مر. س)، ص ص 227-228 . أحمـد فـؤاد الأهوانـي، المـدارس الفلسـفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1965 ص 125. وكذلك.*

**(= *Henri Serouya, La pensée Arabe, Que sais-je? Edt, PUF France. 1962. p85*)، ومات منعزلا فـي بغداد حوالي عـام 252هـ/870م (*لم نجد في بحثنا، عن حياة الكندي، أدنى تطابق بين المراجع التـي أرخت لحياة الكندي، من حيث ولادته أو حتى وفاته، فمثلا يذكر هونري كوربان في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية أنـه ولد 185هـ/ 796م وتوفي 260هـ/ 873م، في حين يقول طيب تيزيني أنـه*

ولم يكن مترجما(**)، بل استخدم بعض المساعدين والمترجمين النصارى مقابل شيء من المال، بحكم وضعه كنبيل ثري، ولكنه " كان في الكثير من الأحيان ينقح ويصحح ترجمة بعض المفردات التي كانت تقف عائقا في طريق هؤلاء المترجمين "[1].

ترجم له مثلا **ابن ناعمة الحمصي** كتاب (أثولوجيا) الربوبية الشهير المنسوب إلى **أرسطو** Aristote، وهو الذي فسر معانيه، هذا الكتاب الذي كان له الأثر الكبير في مسيرته العلمية، وترجم له كذلك أوستاتيوس كتاب الجغرافيا لبطليموس، وقسما كبيرا من كتاب ما بعد الطبيعة، كما فسر كتاب أنولوطيقا (الأولى)، تحليل القياس الذي ترجمه تاودورس إلى العربية، وشرح كتاب أبوديقطيقا (البرهان) الذي ترجمه **أبو بشر متى**، ولخص كتاب **باري ارمينياس** (العبارة) الذي نقله **اسحاق بن حنين** إلى العربية، بالإضافة إلى تفسيره لكتاب سوقسطيقا (المغالطة) الذي نقله أيضا **يحي بن عدي** إلى العربية.

كذلك انكبَّ على دراسة الفلسفة في جو مشحون بالنزاعات الدينية والمذهبية، في بلاد عصفت بها روح الاعتزال (نسبة للمعتزلة) وامتزجت بآراء الشيعة، ولهذا نجده قد آثر أن يتجه إلى الفلسفة، ويبتعد عن علم الكلام، فأحاط بجميع علومها.

ومن التيارات الفلسفية السائدة في عصر **الكندي** توجد فلسفة أرسطو وتداخل بعض الفلسفات اليونانية الأخرى مثل الفلسفة الأفلاطونية الحديثة في مقابل الفيثاغورية الجديدة.

عاش من 801م حتى 867م. أما عبد الهادي أبو ريدة ومصطفى عبد الرازق يقولان أنه توفي 252هـ/ 866م).

****)- إذا كان هونري كوربان ينفي عن الكندي اشتغاله بالترجمة، فإن حسين مروة، اعتمادا على بعض المراجع التاريخية يؤكد اشتغاله بالترجمة، فيقول: ينقل ابن أبي اصيبعة (طبقات الأطباء، ج1، ص 207) عن أبي معشر أنه قال في كتاب المذكرات لشاذان: " حذاق المترجمين أربعة: حنين بن اسحاق، ويعقوب بن اسحاق الكندي، وثابت بن قرة، وعمر بن الفرخان الطبري ". ويقول سليمان بن حسان الطبيب الأندلسي المعروف بـ " ابن جلجل " (القرن الرابع الهجري) أن الكندي " ترجم من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب العويص " (طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، القاهرة 1955، ص ص 73، 74).**

[1])- هنري كوربان، (مر. س)، ص 236.

ألف **الكندي** وعلق على العديد من الكتب بلغت نحو 281 مؤلفا حسب ابن النديم (*). وهي مؤلفات مختلفة المواضيع كالفلسفة، وعلم الفلك، وعلم الحساب، والهندسة، والطب، والفيزياء، والمنطق، ... إلخ. ولكن ضاع منها الكثير، ومنها

***)- ذكرنا هذا العدد من مؤلفات الكندي عند ابن النديم، اعتمادا على، محمد محمد الحاج حسن الكمالي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، ص 40. ويذكر فؤاد الأهواني أن عدد كتب الكندي بلغت 260 كتابا ورسالة في شتى فنون المعرفة من منطق ورياضيات وفلك وموسيقى وعلوم طبيعية وميتافيزيقا وأخلاق وسياسة وكمياء وغيرها.(مر.س)، ص 126.**

- مؤلفات الكندي:

أولا - الكتب الفلسفية: أ- رسالة في الفلسفة الأولى. ب- رسالة في الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية. ج- رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات. د- كتاب في الحث على تعلم الفلسفة. ه- رسالة في حدود الأشياء ورسومها. و- رسالة في الفاعل الحق الأول التام. ز- رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم. ح- رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له. ط- رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم.

ثانيا – الكتب المنطقية: أ- رسالة في المدخل المنطقي. ب- رسالة في المقولات العشر. ج- رسالة في البرهان المنطقي.

ثالثا – الكتب الحسابية: أ- رسالة في استعمال الحساب الهندسي. ب- رسالة في عمل آلة مخرجة للجوامع. ج- رسالة في الإبانة عن الأعداد التي ذكرها أفلاطون في كتاب السياسة.

رابعا – كتبه الخاصة بشكل الأرض الكروية: أ- رسالة في أن العالم وكل ما فيه كروي الشكل. ب- رسالة في أن سطح ماء البحر كروي.

خامسا – كتبه في الموسيقى: أ- رسالته الكبرى في التأليف. ب- رسالته في الإيقاع. ج- رسالته في الأخبار عن صناعة الموسيقى. د- رسالة في ترتي النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية وتشابه التأليف.

سادسا – كتبه المتعلقة بالحديث عن النجوم: أ- رسالة في أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة وإنما القول فيها بالتقريب. ب- رسالة في جواب مسائل طبيعية في كيفات نجومية سأله أبو معشر عنها.

سابعا – كتبه الهندسية: أ- رسالة في أغراض إقليدس. ب- رسالة في اختلاف المناظر. ج- رسالة في شروق الكواكب وغروبها بالهندسة.

ثامنا – كتبه الفلكية: أ- رسالة في امتناع وجود مساحة الفلك الأقصى المدير للأفلاك. ب- رسالة في ظاهريات الفلك.

تاسعا – كتبه الطبية: أ- رسالة في الطب البقراطي. ب- رسالة في الغذاء والدواء المهلك.

عاشرا– كتبه في أحكام النجوم وتأثيرها فيما دونها من الموجودات الأرضية: أ- رسالته في تقدمة المعرفة بالاستدلال بالأشخاص العالية على المسائل.

ب- رسالته في دلائل التحسين في برج السرطان.

حادي عشر – كتبه في الجدل: أ- رسالته في الرد على المنانية. ب- رسالته في الرد على الثنوية. ج- رسالته في تثبيت الرسل عليهم السلام.

ثاني عشر – كتبه النفسية: أ- رسالة في أن النفس جوهر بسيط في الأجسام. ب- رسالة في ماهية الإنسان والعضو الرئيسي منه.

ثالث عشر – كتبه السياسية: أ- رسالته الكبرى في السياسة. ب- رسالته في دفع الأحزان.

رابع عشر – كتبه في العلاقة بين العالم العلوي والعالم السفلي: أ- رسالة في الإنابة عن الصلة الفاعلة الغريبة للكون والفساد. ب- رسالة في علة اختلاف أنواع السَّنة.

خامس عشر – كتبه في علم القياس أو المساحة: أ- رسالة في أبعاد مسافات الأقاليم. ب- رسالته في المساكن. ج- رسالته في استخراج بعد مركز القمر والأرض.

سادس عشر – كتبه في التقدميات: أ- رسالة في تقدمة المعرفة. ب- رسالة في تقدمة المعرفة بالأحداث.

سابع عشر – كتبه في الأنواعيات: أ- رسالة في أنواع الجواهر الثمينة وغيرها. ب- رسالة في أنواع الحجارة. ج- رسالة في المد والجزر. د- رسالة في علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر.

مؤلفاته عن الرياضيات، مثل رسالته في أنه **لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات**([2])، وقد نجد لهذا المنتزع وجودا في كتاباته الأخرى، خاصة عندما يقوم بالبرهنة على تصوراته الميتافيزيقية، وكذلك يعتبر أن الرياضيات هي مقدمة لسائر العلوم، وأنه بانعدام علم الرياضيات ينعدم كل تأمل فلسفي.

تشير مؤلفات **الكندي** هذه، كما يذكره **إبن أبي أصيبعة**، في كتابه "**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**"، إلى أن الرجل كان فيلسوفا بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى. فقد اهتم بالماورائيات، وبعلم الفلك والتنجيم والموسيقى والحساب والهندسة. "كما اهتم بمختلف فروع العلوم الطبيعية كالصيدلية مثلا، وله رسالة (في معرفة قوة العقاقير المركبة) "([3])، بالإضافة إلى رسالة مهمة في حدود الأشياء ورسومها ([*]).

1)- الكندي والمعتزلة:

لا شك، أنه من خلال المقام الكبير الذي كان يحضى به **الكندي** لدى الخلفاء العباسيين، وهم المولعون بالفكر الاعتزالي، نستطيع أن نقول أنه كان قريبا من الفكر الاعتزالي، حتى وإن كان قد آثر الفلسفة عن علم الكلام، وما يدل على تقربه من هذا الفكر هو تآليفه العديدة في بعض المسائل من أصول فكر المعتزلة، منها كتاب التوحيد، رسالة في افتراق الملل في التوحيد وله أيضا كتاب في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها، والعدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران عند المعتزلة.

---

[2])- Henri Serouya. (op. cit). p86.

[3])- هنري كوربان، (مر. س)، ص ص 237، 238 .

[*])- هذه الرسالة خصت بتعريف الأشياء في جنسها القريب والفصل المميز لها، أي أن الحد كما يقول عنه جابر بن حيان: "هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه" (رسالة الحدود لجابر بن حيان)، عن. عبد الأمير الأعسم، ضمن كتابه المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر، تونس. والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ، طبعة خاصة. 1991. ص 185. ونظرا لأهميتها حققها وعلق عليها كل من محمد عبد الهادي أبو ريدة ضمن رسائل الكندي الجزء الأول، طبعة منقحة ومصححة، مطبعة حسان، القاهرة. 1978. وكذلك أنطوان سيف، ضمن كتابه مصطلحات الفيلسوف الكندي، ج1. وج2، المنشورات الجامعية اللبنانية، بيروت، (د. ط)، 2003.

وألف في الجزء الذي لا يتجزأ، وفي الاستطاعة وزمان كونها، وقد كان **للكندي** أنـــــواع من الاهتمام ومن الغايات فـــي مؤلفاته ما كان عنـــــد المتكلمين فـي عصره لاسيما المعتزلة، ولا تخلو رسائله من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام في عصره، دون أن يفقد طابعة الفلسفي القوي وذلك ما ورد في رسالته "في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد"، حيث يقول:" والعلة الفاعلة، إما أن تكون قريبة، وإما أن تكون بعيدة. أما العلة الفاعلة البعيدة، فكالرامي بسهم حيوانا، فقتله، فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة، والسهم هو علة المقتول القريبة، فإن الرامي فعل حفز السهم، قصدا لقتل المقتول، والسهم فعل قتل الحي بجرحه إياه وقبول الحي من السهم أثراً بالماسة"([4])، وهذا ما يسمى بالتولد عند المعتزلة، كونهم كانوا يعالجون في أبحاثهم مسألة الأسباب والمسببات.

2)- فلسفة الكندي ومنهجه:

لا أحد ينكر أن الممهدات الأساسية للإطار الفكري للفلسفة الإسلامية، قد وجدت قبل **الكندي**، وذلك من خلال المسائل الفكرية التي طرحها المعتزلة في إطار قضايا علم الكلام، الذي هو في نفس الوقت، يمثل مرحلة فكرية أساسية، وقاعدة صلبة لفلسفة **الكندي**، وهو الذي (الكندي) كان في حياته الفكرية على علاقة وثيقة مع المعتزلة الذين كان لهم، حظوة ومنزلة كبيرة فـــي بـــلاط الخليفة العباسي المأمـــون، قبل أن يقـــع لهـــم ما وقع **للكندي**، فـي عهد خلافة المتوكل، فقد بدأت في تلك الفترة حملة معاداة واسعة النطاق ضد المعتزلة وأتباعهم، ألقت كذلك بسهامها على **الكندي**، "ولكنه لم يكن كواحد من جماعتهم، بل أنه ذهب إلى عكس ما ذهب إليه علماء الكلام، بل كان يسعى في كتاباته إلى

---

[4])- الكندي، رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن الرسائل ص 219. نقلا عن حسام الدين الآلوسي، (مر. س)، ص 261.

التوفيق بين البحث الفلسفي والوحي النبوي "[5]، كونه كان متأثرا بالتراث اليوناني عامة، والفكر الأرسطي خاصة، بل أنه كما ذُكر سابقا، ساهم بشكل كبير وأساسي في خلق تواصل عميق بين الثقافة الإسلامية والتراث اليوناني، عن طريق مساهمته في عملية ترجمة ونقل فلسفة أرسطو ضمن مفهوم جديد، من خلال مواقع إسلامية لاهوتية (*).

لم يكن علم الكلام دفاعا فقط عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، كما عرفه **ابن خلدون**، وإنما كذلك محاولة فكرية، كما يرى **الطيب تيزيني**، لتكوين رؤية جديدة متميزة عن الوجود الطبيعي والإنساني، من خلال المسائل التي طرحها هذا العلم (علم الكلام) مثل الحرية والاختيار وصفات الذات والحركة والكمون وقدم العالم وأصل القرآن والجزء الذي لا يتجزأ ... إلخ، في إطار المجتمع الإسلامي الجديد.

لقد خرجت الفلسفة الإسلامية في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط من إطار البحث الكلامي، إلى إطار الفكر الفلسفي المنظم مع **محاولة الكندي السالفة الذكر.**

من هنا وجب طرح السؤال التالي.

كيف استطاع الكندي بطبيعة المرحلة التي عاشها وظروفها التاريخية تحقيق الاستقلال الفلسفي المطلوب؟ أو إلى أي مدى تحقق استقلال الفلسفة عن اللاهوت على يد الكندي؟

لم يكن تأثير الفكر المعتزلي وحده كافيا لتحقيق تكوين شخصية **الكندي** الفلسفية، بل أن هناك جملة من العوامل

---

[5])- HENRY Corbin. (op. cit). P. 222.

***)- يقول حسين مروة عن ظاهرة الكندي الفيلسوف: " أن الإطلاع وحده، وبحد ذاته، على فلسفة ما، لا ينتج فيلسوفا، بل لا بد من عناصر شخصية لدى المطلع تتكون من مؤهلات ثقافية واسعة وعميقة، ومن طاقات ذهنية غير عادية قادرة على استيعاب عصرها ومجتمعها بالتفاعل الحي معهما، بحيث يكون ظهور الفيلسوف حينئذ، انعكاسا غير مباشر لأبرز السمات المميزة لعصره ومجتمعه، هذا أولا. ثانيا، أنه حتى كل هذه العناصر مجتمعة لا تكفي لإخراج فيلسوف له الحق إذا لم تكن ظروف عصره ومجتمعه ناضجة لاتخاذ الفلسفة المستقلة عن الطابع اللاهوتي شكلا من أشكال التعبير، المباشر أو غير المباشر، عن أبرز سمات هذا العصر وهذا المجتمع ". (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ج2. 1985. ص 47.**

والمؤثرات الأخرى، لا تَقِلُّ أهمية عن الفكر المعتزلي، ساعدت في توجيه، نزعته الفلسفية ووجهته توجيها مستقلا، "فالتاريخ عرف **الكندي** رياضيا فلكيا، وطبيبا، وكميائيا، وفيزيائيا، وموسيقيا، كما عرفه فيلسوفا ومُتَكلِّماً"([6]). فقد كانت له مؤلفات في الرياضيات والطبيعة والطب والموسيقى يساوي عددها مؤلفاته في علم الكلام والجدل والفلسفة، كما ذكرنا في سرد مؤلفاته.

فهو الذي جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات، (...)، حيث ظهرت نزعته العقلية الفلسفية عبر كتابه في الفلسفة الأولى، إذ يدخل في مناظرة عقلية مستمرة ضد خصوم الفلسفة التي يعرفها بأنها "علم الأشياء بحقائقها قدر طاقة الإنسان"([7])، فنراه في دفاعه عن الفلسفة يلزم خصومه بالاعتراف بوجوب اقتنائها، انطلاقا من أن موقفهم لا يخلو من القول بوجوب اقتنائها أو عدم الوجوب.

فإن قالوا بوجوبها، وجب عليهم طلبها، وإن رأوا العكس، وجب عليهم أن يُحْضِرُوا علة ذلك، ويقدموا على ذلك البرهان. وإعطاء " العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطرارا عليهم. كما أن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه. والبعد عن كل ضار والاحتراس منه"([8]). وهذا ما جاءت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه. وهذا هو وجه التوفيق بين الفلسفة والدين عند **الكندي**، وهو أداة قوية في الهجوم على أعداء الفلسفة الذين يمقتونها باسم الدين، فهو يقول عنهم: " بأنهم المتسمون بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق،

---

[6])- حسين مروة، النزعات المادية ج2، (مر. س)، ص 50.

[7])- أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، ج1، مطبعة حسان، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1978. ص 25.

[8])- خالد حربي، الكندي والفارابي، رؤية جديدة، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، (د. ط). 2003. ص ص 21، 22.

وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق: لضيق فطنتهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع (*) العامة الكل، الشاملة لهم، (...) ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية - التي قصروا عن نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة - بموضع الأعداء الجرية (الجريئة المعتدية) الواترة، ذبا (دفاعا) عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين، لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً "([9]).

ونلتمس في عبارة **الكندي** "لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه "([10])، أنه قسّم الفلسفة إلى علم وعمل، أي نظرية وعملية. وتقسيمه الفلسفة إلى نظرية وعملية يرجع إلى **أرسطو** كما هو معلوم. فقد كان **أرسطو** يعلي من شأن العلوم النظرية، كالرياضيات وما بعد الطبيعة، على العلوم العملية كالأخلاق والسياسة. لكن الجديد عند **الكندي** في هذا التقسيم هو ما ورد في العبارة الأخيرة من أن هذه الأقسام جميعا هي ما جاءت به الرسل والأنبياء، مما لا عهد لأحد من الفلاسفة القدماء به. ولا يقتصر الأمر عند هذا الحد فحسب، بل أنه كذلك يختلف عن **أرسطو** عند تعليله لهذا التقسيم، فهو يدخل فيه تفريعات وتفاصيل لا يعرفها **أرسطو**، إذ يربط أقسام الفلسفة بأقسام النفس، فالفلسفة عنده ليست سوى نظم النفس، أي صورة عن النفس، "لأنه كما

---

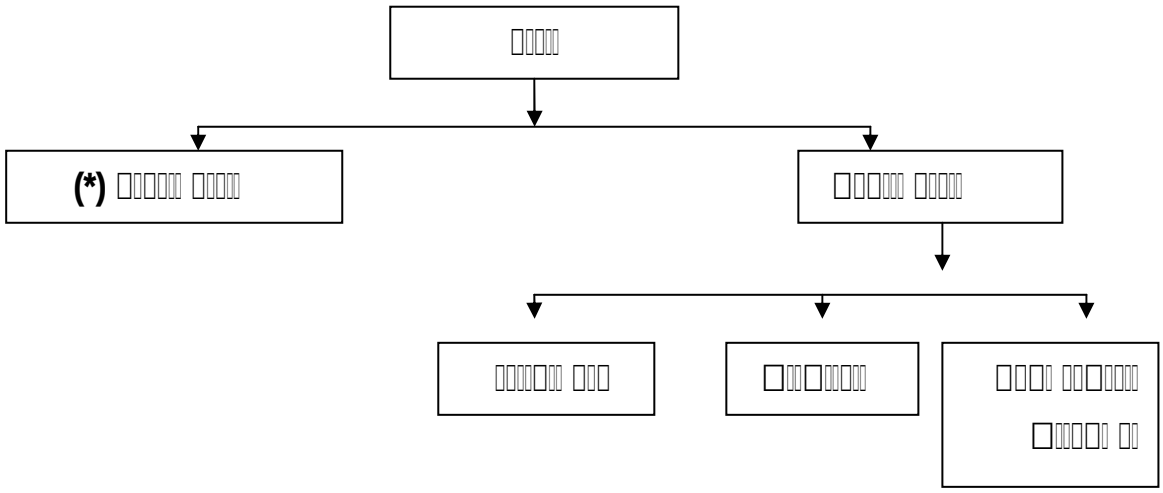
*)- يرى أبو ريدة، أن كلمة "الأنفاع " هي جمع نفع، وهذا اجتهاد منه كما يقول، ولعل الكندي يقصد بها فوائد البحث الفلسفي، فهي مفيدة للناس، وربما يقصد بها كذلك أن الناس يتهافتون على المنافع المادية.

[9])- رسائل الكندي، ج1، (مص. س)، ص ص 34، 35.

[10])- المصدر نفسه، 35.

أن النفس تنقسم إلـــى فكـــر وحس، فكذلك تنقسم الفلسفة إلـــى علـــم وعمل بحيث يكـــون العلم هـــو القسم العقلي، والعمل هـــو القسم الحسي. والجـــزء العقلي في النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة "[11]. فالأشياء إما مادية كالجواهر الجسمية أو ملامسة للمادة من غير أن تكون هي مادية، كالروحانيات التي منها النفس، أو غير متعلقة بالمادة بوجه كالإلهيات التي منها الربوبية. وهذا هو وجه الاختلاف بينه وبين **أرسطو**، لأنـه يعكس اهتمامات **الكندي** الدينية. التي تحتل المقام الأول في فلسفته.

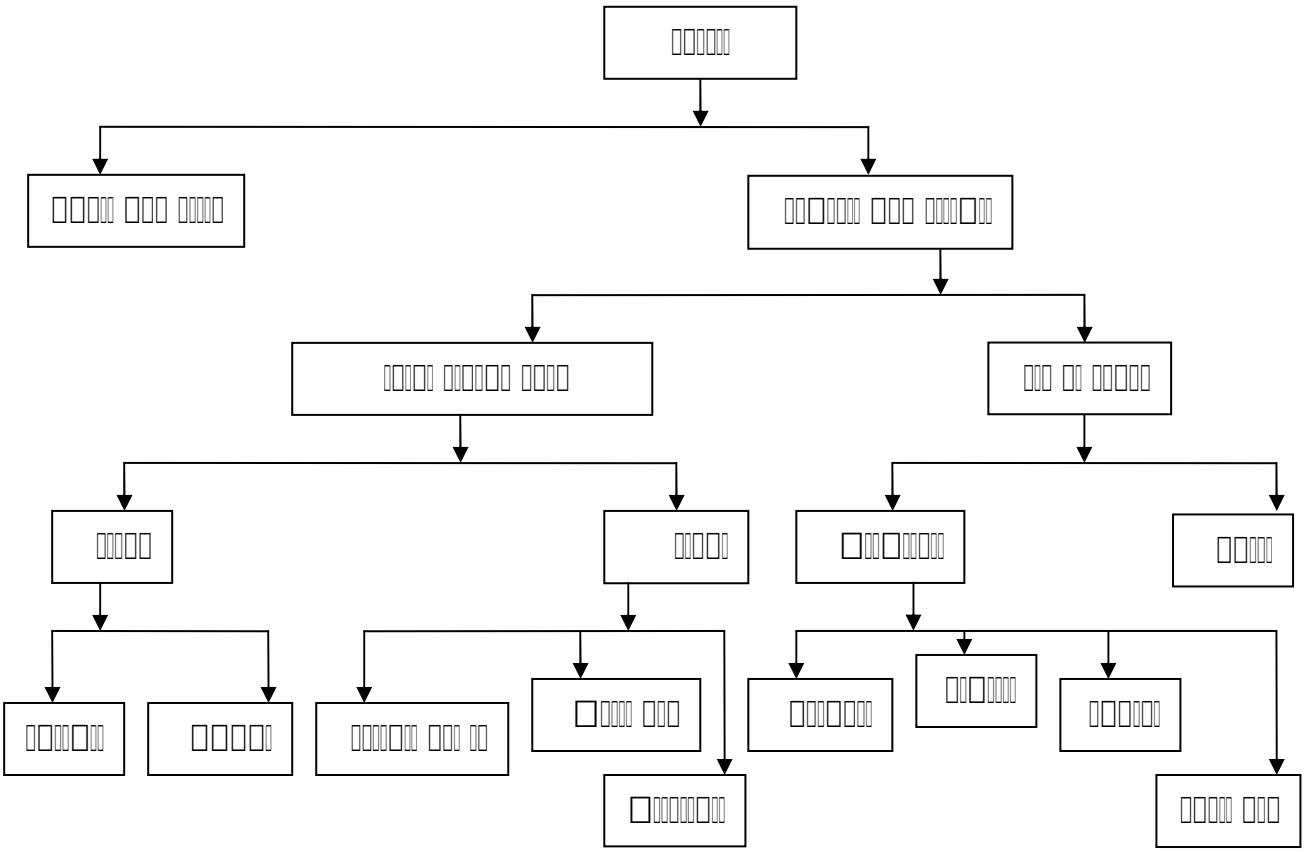
تصنيف العلوم عند أرسطو



***)- لم يقدم أرسطو تقسيما مماثلا للفلسفة العملية، وإنما اعتاد المؤرخون الذين أتوا بعده على تقسيمها حسب إشارات لأرسطو تقسيما ثلاثيا هي الأخرى: فهناك، الأخلاق نظرية (السلوك الفردي) والاقتصاد (نظرية إدارة المنزل): والسياسة (نظرية إدارة الدولة). وكان الاسم العام الذي تنضوي تحته عنده نظرية السلوك هو "السياسة"، لأن مذهب السلوك الفردي لا يفترق عن مذهب النظام الصائب للمجتمع. (ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، تر: عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992. ص ص 26، 27.**

[11])- محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندي، فلسفته – منتجات، سلسلة زدني علما، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985. ص 45.

تصنيف العلوم عند الكندي (*)



3)- مشكلة المعرفة:

لقد كانت مشكلة المعرفـــة فـي مقدمـــة الموضوعات والقضايا الأساسية فـــي الفكر العربي الإسلامي الوسيط، وذلك منـــذ ظهور فرقـــة المعتزلـــة وتبلـورها فـي علم الكلام، حيث كان المعتزلة يعالجون هذه القضية بمنهجية كلامية تارة وبمنهجية لاهوتية تارة أخرى، وهي في الأساس تقوم على معارضة أهل الحديث، لأنهم (أهل الحديث) كانوا يعالـجون قضية المعرفة من

***)- هذه الصورة في تقسيم العلوم سيتبعها جميع من جاء بعد الكندي (مثل الفارابي وإخوان الصفا، خاصة في تقديمهم للرياضيات على أنها تسبق كل محاولة معرفية)، مع اختلاف في التفصيل أو في التوضيح لأقسام علم من هذه العلوم. وواضح أن الإسلام هـــو الذي حمل الكندي علـى إضافة العلم الذي ينال بالوحي إلـى جدول العلـــوم. أنظر حسام الدين الآلوسي، (مر. س)، ص 15. راجع كذلك: أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د. ط). 1985. ص 118.**

حيث الأصول والعقائد الإسلامية وحصرها في مصدر واحد، هو الدليل النصي، أو السمعي، ويهملون دور العقل.

أما **الكندي** وعلى خلاف مدرسة أهل الحديث والمعتزلة، فإنه وضع مشكلة المعرفة على نطاق أوسع، منها الفلسفية ومنها الطبيعية، وهو الذي حدد الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها بحسب طاقة الإنسان وقدرته، متجاوزا بذلك أطر النص الديني الذي كان سائدا آنذاك، والبحث في حقائق الأشياء وعللها.

إذن، من منطلق هذا التحديد للفلسفة عند **الكندي** يتضح لنا أن المعرفة لم تبق محصورة في معرفة الله، ومعرفة علاقة الأشياء بالله كما كان سابقا، بل أصبحت تشمل معرفة الأشياء كلها في علاقاتها الذاتية، من حيث هي حقائق عامة في الوجود، وبالتالي فإن معرفتها هي بقدر طاقة الإنسان. ونظرية المعرفة عند **الكندي** تقسم موضوعات البحث إلى عناصر أساسية وهي المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، هاتين المعرفتين تتعلقان بما يسمى العلم الإنساني، وهو العلم الذي يصل إليه الإنسان بطاقته ويشمل علم المحسوسات وعلم القضايا العقلية. جاء في (رسالة) **كتاب الجواهر الخمسة** قوله:" الفلسفة تنقسم إلى علم وعمل، [أعني إلى نظرية وعملية]، وذلك لأن النفس تنقسم إلى قسمين هما: الفكر أو العقل والحس "([12])، وبما أن الفلسفة ليست سوى نظم النفس فإنه يستحسن لها أن تنقسم إلى قسمين، "بحيث يكون العلم هو القسم العقلي والعمل هو القسم الحسي"([13])، وعليه تصبح في نظر **الكندي** المعرفة (معرفة حسية ومعرفة عقلية).

أ)- **المعرفة الحسية**: هي معرفة يكون موضوعها العالم المحسوس (العالم المادي)، وهي غير ثابتة، لأن موضوعها (المُحَسُّ) غير ثابت لصيرورته الدائمة، فهو يتبدل في كل لحظة،

---

[12])- رسائل الكندي، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج2، دار الفكر العربي، القاهرة، (د. ط)، 1953. ص 08.

[13])- رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص 08.

"بأحد أنواع الحركات، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل، والتساوي وغير التساوي، وتغاير الكيفية فيه بالتشبيه وغير التشبيه، والأشد والأضعف. فهو الدهر في زوال دائم، وتبدل غير منفصل وهو الذي يثبت صوره في المصورة فيؤديها إلى الحفظ، فهو متمثل ومتصور في نفس الحي"(14)، أي أن هذه المعرفة التي يدركها العضو الحاس تنتقل منه إلى المصورة، التي تؤديها هي بدورها إلى الحافظة، وبالتالي يتمثل أو يتصور من خلالها في النفس الإنسانية، فتصبح له صورة موجودة في النفس. وهذا النوع من المعرفة في نظر **الكندي** لا يصوِّر تصويرا دقيقا، ماهية الأشياء، لأنه قريب من الحواس جدا، ولكنه في نفس الوقت أبعد ما يكون عن تصوير الطبيعة على حقيقتها، إنه وجود أقرب منا وأبعد عند الطبيعة، " فأصل المعرفة الحسية هو المحسوسات تنطبع في القوة الحاسة(*) كصور(**)، ومثالات، أي عن طريق التمثل، وليس أن المحسوس نفسه بمادته وقوامه ينطبع في القوة الحاسة ويرتسم في الصور، ويحفظ في الحافظة، بل مثاله وصورته ومثليه "(15). وهذا تصور أرسطي عن فعل الحس، لأنه ينشأ عما يعرض من حركة وانفعال، لأنه لا يمكن أن يحصل عن الحواس إحساس من دون المحسوسات الخارجية."فمن الواضح إذن أن قوة الحس لا توجد بالفعل، بل بالقوة فقط "(16).

يتضح مما سبق، أن معرفة العالم المادي عند **الكندي** هي البحث عن علته، بعد أن اصطبغ في الحواس، لأنه لا يمكن الوصول إلى معرفة حقائق الأشياء وتحقيق هذا العلم، من غير معرفة عللها، " لأن كل ما له وجود عيني

---

14)- المصدر نفسه، ص ص 37، 38.

***)- يعرف الكندي الحاسة أو الحاس، بالقوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته، أي خلقته وأصله، أنظر عبد الأمير الأعسم، (مر. س)، ص 214. وكذلك، أنطوان سيف، ج2 (مر. س)، ص 563.**

****)- الصورة هي "الشيء الذي به الشيء هو ما هو"، عبد الأمير الأعسم، (مر. س)، ص 212.**

15)- حسام الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، (مر. س)، ص 30.

16)- أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1949. ص 59.

(إنِّيَّةٌ)(*) له حقيقة "[17]. فالفيلسوف التام في نظر **الكندي** هو المرء المحيط بعلم الفلسفة الأولى، "لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً، إذا نحن أحطنا بعلم علته "[18].

وحَـصْـرُ العِلَلِ عند **الكندي** هو الذي يؤسس للمطالب العلمية عن العلل، " لأن كل علة إما أن تكون عنصرا، وإما صورة، وإما فاعلة، أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما متممة، أعني ما من أجله كان الشيء "[19]، أي أنها تكون إما هيولانية (نسبة للمادة) مادة الشيء، وإما صورية (صورة الشيء)، وإما فاعلة (مبدأ الحركة)، وإما غائية (غاية الشيء).

والمطالب العلمية الأربعة عند **الكندي** تَتَأَسَسُ على النحو التالي:(**هل، ما، أي، لِمَ**).

يقول **الكندي** عن هذا التأسيس العلمي:" فأما [هل] فإنها باحثة عن الإنية فقط. فأما كل إنية لها جنس فإن الـ[ما] تبحث عن جنسها. و[أي] تبحث عن فصلها. و[ما] و[أي] جميعا تبحثان عن نوعها. و[لِمَ] عن علتها التمامية، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة "[20]. فالسؤال عن إنية الشيء، تعني هل هو موجود بالإطلاق؟ وعن ماهيته تعني ما هو وتحت أي جنس يقع؟ والسؤال عن أي الأشياء، يعني البحث عن فصل يميزه وسط الجنس. وأخيرا السؤال عن غاية الشيء، يعني لِمَ هو، بمعنى آخر البحث عن علته الغائية أو التمامية. ويردف قائلا :" بيّنٌ أنا متى أحطنا بعلم عنصرها (الأشياء) أحطنا بعلم جنسها، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقط أحطنا بعلم نوعها، وفي علم النوع علم الفصل، فإذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها وعلتها التمامية فقد

---

*)- معناها عند الجرجاني في التعريفات الوجود العيني، انظر أبو ريدة رسائل الكندي ج1، (مص. س)، ص 26.

[17])- المصدر نفسه، ص 26.

[18])- المصدر نفسه، 30.

[19])- نفسه، ص 30.

[20])- رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص 31.

أحطنا بعلم حدها (تعريفها)، وكل محـــدود فحقيقته في حـــدِّهِ "[21]. لأنه في نظر **الكندي** أن كل شيء فيه جوهر، توجد مادة يتكون منها، وصورة تحمل نوعه وبالتالي يتميز عن غيره بها، كما له مكان يوجد فيه بكل أبعاده، لأن الجسم لابد أن يكون له مكان يتهيأ فيه وحركة بها يكون، وزمان يَعُدُّ حركته.

ويقدم لنا **الكندي** عن دلائل هذه الجواهر الخمسة من المصنوعات، مثال السفينة، فيقول:" فالهيولي (المادة) التي هي واحدة منها هي الألواح التي صنعت منها السفينة، والصورة هي الأركان والزوايا (الأطراف والنهايات) التي فيها والتي تتميز بها من السُلَّم والباب وبقية الأشياء، وهي أيضا في مكان، ولها حركة في مكان، وهي متحركة أيضا في زمان "[22]، إذن فكما أن هذه الجواهر مجتمعة تُكوِّن السفينة كذلك هي لبقية الأشياء والجواهر التي تحس.

غير أنه لابد من التركيز على الهيولي (المادة) والصورة، كونهما الجوهرين الأساسيين اللذين منهما يوجد كل شيء، فهما يؤلفان الأجسام وليس قبلهما شيء. يقول **الكندي**:" يحسن بنا أن نبتدئ بالقول فيهما. ولما كانت المادة هي التي تقبل الصورة، وجب علينا أن نتكلم عما يَقْبَل شيئاً قبل أن نتكلم عن الشيء الذي يُقْبَل. ولابد لنا أن نعلم أن إيضاح كل شيء لا يكون إلا بحدِّه (تعريفه)، والحـــد (التعريف Définition) قـولٌ مركبٌ مـــن جنس يكون منـــه الشيء المحـــدود ومـــن فصل بـــه يتميز عـن كل شيء "[23].

بعض تطبيقات المعرفة الحسية (العملية) عند الكندي.

---

[21]- المصدر نفسه، ص 31.

[22]- رسائل الكندي، ج2 (مص. س)، ص 14.

[23]- رسائل الكندي، ج2 (مص. س)، ص 16.

نـــرد فـــي هـــذا التطبيق كمثـــال، رسالـــة **الكنـــدي** " **فـــي عِلَّة تَكوُّنِ الضَبَاب**"(*). فهو يقرر من أن عماد معرفة الشيء هو معرفـــة علته، وإلا كانت هـــذه المعرفة مستحيلة، وهذه نزعة فلسفية أساسية عنده (*).

لقد عني **الكندي** في عصره بمسألة التناهي، سواء تعلق الأمر بالجرم الكلـــي (الجسم) لهـــذا العالم، أو بالحركـــة أو بالزمـــان، وهـــي مشكلـــة أساسية من حيث معالجتها من طرف العديد من متكلمي تلك الفترة. فمثلا **أبو الهذيل العلَّاف** يـــرى " أن للأشياء المحـــدثات كُلاً وجميعًا وغَايـــةً، يُنتهى إليـــه (هكذا) فـــي العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم للحديث"([24])، أي أن هناك خلافا بين القديم، وهو الله، وبين الأشياء المحدثة، " فإنه لماّ كان القديم ليس له غاية ولا نهاية، ولا تجرى عليه أحكام الكل والبعض، فلابد أن يكون للمحدثات غاية ونهاية وكل وجميع، (...) لأن المشاهدة والحس يدلان على وجود أبعاض وأجزاء للأشياء الحادثة "([25]). ويستند **أبو الهذيل العلاف** في ذلك إلى بعض الآيات القرآنيـــة، مثل قولـــه تعالـــى: (إنَّ الله عَلَـــى كُلِ شَيءٍ قَدِيرْ)(*)، و(بكل شيء عليم)(**) و(بِكُلِ شَيْءٍ مُحيطًا)(***) و(أحصى كل شيء عدد)(****)، وهذه الآيات تدل على قدرة الله وإحاطته بكل الأشياء.

---

*)- إن هذه الرسالة، على رغم قصرها، فهي كبيرة في بعدها العلمي، حيث أننا نجد الكندي يعيدنا من خلالها إلى رسائل أخرى، مثل رسالة فـــي علة لها تكون بعض المواضع لا تكـــاد تمطر، ورسالة فـــي علة الثلج والبرق والصواعق والرعد والزمهرير، ورسالة فـــي العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض. راجع المصدر السابق، من ص 76 إلى ص 78.

*)- يزيد هذا المعنى وضوحا في رسالته المعنونة "في الإبانة عـــن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة "، حيث يقول: " اعلم أن علم الأشياء الطبيعية إنما هو علم الأشياء المتحركة، لأن الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علة وسببا لعلة جميع المتحركات الساكنات عن حركة: فأكبر الدلائل على طبائع المتحركات حركاتها الفاضلة باختلافها طبائع المتحركات بها" رسائل الكندي ج2 (مص. س)، ص 40.

[24])- الخياط أبو الحسن، (مر. س)، ص 09.

[25])- رسائل الكندي، ج2 (مص. س)، ص 87.

*)- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 20.

**)- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 231.

***)- القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 126.

****)- القرآن الكريم، سورة الجن، الآية 28.

يقرر **الكندي** في هذه الرسالة أنه كل ما خرج إلى الوجود الفعلي فهو شيء متناه، وأن معنى اللاتناهي فيه، فيكون من حيث قبول للزيادة دائما، ويعلق عن ذلك قائلا:" وجميعُ خلق الله، عز وجل، معدودات، فهي متناهية بالفعل، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجا دائما، (...) فهي أيضا بالفعل متناهية، لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئا فمعدود. والعدد متناه بالفعل، (...) وكلما خرج منها شيء، فهو محدود، والمحدود متناه "([26]).

يُرجعُ **الكندي** أسباب تَكَوُّن الضباب، إلى الأبخرة إذا علت في الجو وتعرضت إلـــى البرودة، فأصبحت غمـــام، ثم تعرض الغمام إلـــى ريح أعلى منه فـي الجو أحطته على الأرض ولامسها أصبح ضباب، " فإن الضباب ليس هو شيء غير غمام منحط إلى وجه الأرض، متحلل بِحَمْي الهواء المماسّ الأرض، (أي الملامس للأرض)"([27]).

أما إذا بقي هذا الضباب في أعلى الجو، فإنه يمكن أن ينعقد ويتحلب منه الماء، أي ينزل منه مطر.

وقد تكون أسباب أخرى يقول **الكندي**، تدفع بالغمام إلى وجه الأرض، مثل أن يكون الجزء الأرضي من البخار أكثر وأكثف من الجزء المائي في الغمام العالي، و"يكون الجزء المائي من البخار في الغمام الأسفل أكثر، فإذا برد الغمام الأعلى، استحال (تحول) إلى طبعه الأول، وزحم الأسفل قبل استحالته وانحلاله إلى ماء، فحطه إلى الأرض"([28]).

هذا المثال الذي يذكره **الكندي** في هذه الرسالة حول تَكوُّن الضباب، يعيدنا إلى رسالة أخرى تسبقها في الترتيب ضمن رسائله من هذا الجزء الثاني، ويتعلق الأمر برسالته **في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر**، هذه الرسالة التي قال عنها **أبو ريدة** من أنه لابد من دراستها، مع مراعاة زمان تأليفها،

---

[26])- الخياط أبو الحسن، (مر. س)، ص 89.
[27])- الخياط أبو الحسن، (مر. س)، ص 76,
[28])- رسائل الكندي، ج2 (مص. س)، ص 78.

والظروف الجغرافية المحلية في البلاد التي كانت الملاحظة منصبة عليها، وهذا له قيمة كبيرة في تلك الفترة خصوصا عند العرب، ذلك أن في ثناياها ما لا يتفق مع تقدم علم الجغرافيا الحديث.

يفسر **الكندي** سبب تَكوُّن المطر، من أنه يعود إلى حركة الأشخاص العالية في أدوارها (*)، فهي تميل في جهتين متضادتين هما الشمال والجنوب، وذلك لانحراف محور كرة الشمس، فهي تدور حول الأجسام. " فإذا كانت الشمس على سمت (أي قريبة) موضع من الأرض، أحمته (سخنته) وحللت أكثر ما فيه من رطوبة، (...)، وأحمت الجو المماس لذلك الموضع من الأرض، وبرد ما بَعُدَ منه "([29])، أي أنه كلما برد جسم انقبض واحتاج إلى مكان أقل مما كان عليه قبل الإحماء، والعكس صحيح، أي أن الجسم كلما حمى (سخن) احتاج إلى مكان أوسع مما كان عليه، هذا الأمر يحيلنا إلى النتيجة التالية حسب رأي **الكندي** في مسألة نزول المطر. يسيل الهواء (الريح) من جهة الموضع المنبسط الحار إلى جهة الموضع المنقبض البارد، فإذا كانت الشمس في الميل الجنوبي، كانت المواضع حامية والهواء فيها ساخنا، فيسيل الهواء (الرياح) من الجنوب المتسع إلى ناحية الشمال البارد المنقبض، ويحدث العكس إذا كانت الشمس في الميل الشمالي فيسيل الهواء (الرياح) المتسع لحرارته إلى ناحية الجهة الجنوبية ذات الهواء البارد. " فلذلك تكون أكثر رياح الصيف شمائل (نسبة للجهة الشمالية)، وأكثر رياح الشتاء جنائب (نسبة إلى الجنوب)"([30]). إلا ما عرض من الأسباب السفلية التي تتصل بالأرض حيث بعض الأماكن توجد أو تحدث فيها الفيوض (فيضانات)، والنقائع (المستنقعات)، وهذا

---

*)- يسمي حسام الدين الآلوسي، هذه الأشخاص العالية بالشمس، راجع هامش كتابه " فلسفة الكندي، وآراء القدامى والمحدثين فيه" ص 245.

[29])- رسائل الكندي، ج2 (مص. س)، ص 71.

[30])- المصدر نفسه، ص 71.

يعـــود إلـــى ما يرتفع مـــن البخار من وجه الأرض والماء، فأما البخار الأرضي فيسمى دخان، لأنه حار ويابس، وهو أسر حركة، وأما البخار المرتفع من الماء، فهو رطب وحار، ويسمى بخار باسم البخار العام، وهو أبطأ حركة من حركة البخار اليابس، وبالتالي فعلة السرعة اليبس وعلة الإبطاء الرطوبة. فإذا تناهى البخار بنوعيه إلى موضع بعيد من الأرض، برد جوه بالمقدار الذي يحصر ذلك البخار ويغلظه ويكثفه، فالبخار الأرضي، " يزحم الهواء سُفلا، فتعرض منه رياح، وأما الرطب فينحل منه ماء فتحدث منه أمطار، وكل ما أشبه الأمطار من برَد وثلج "([31]).

ب)- **المعرفة العقلية**: ومجالها القضايا التي لا يمكن إدراكها بالحس، ولا يمكن الوصول إليها إلا بالطرق الاستدلالية وبالعقل مثل موضوعات العلم الرياضي والكليات. يقـــول **الكندي**: "والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عندنا، وهو وجود عقلي"([14])، هذا الوجود الذي تكون المعرفة فيه ضرورية، غير فطرية، تتمثل بصورة عقلية، وعملية الإدراك تكون للأجناس والأنواع، فهي من ضمن الأشياء الكلية، وأن إدراكها لا يقع "تحت الحواس، ولا موجودة وجوداً حسياً، بل تحت قوة من قوى النفس تامة أعني الإنسانية هي المسماة العقل الإنساني"([15])، أي أن المعرفـــة العقلية يكون موضوعها أبعـــد عن الحواس، ولا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الاستدلال العقلي كموضوعات العلم والرياضيات والكليات.

كذلك هذا النوع من المعرفة، ليس متمثلا للنفس، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة، لأن النفس تتمثل الشيء المحس، "فكل متمثل فـي النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة

---

[31])- رسائل الكندي، ج2 (مص. س)، ص 96.
[14])- رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص 38.
[15])- المصدر نفسه، ص 38.

للحواس "([16])، بينما الإدراك الكلي: هو تجريد وطرح للأعراض الزائلة المختلفة المتغيرة، واستبقاء للمشترك العام. فمثلا حينما ندرك معنى الإنسانية، فإن ذلك يكون عن طريق تجريدها عن اللون وعن الطول والقصر، وعن السمنة والنحافة، ويتبقى بعد ذلك المشترك العام بين جميع أفراد الإنسان: الحيوانية والناطقة، "والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس؛ وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس، ولا موجودة وجوداً حسياً، بل تحت قوة من قوى النفس تامة أعني الإنسانية هي المسماة العقل الإنساني. وإذ الحواس واحدة الأشخاص، فكل متمثل في النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس. فأما كل معنى نوعي، وما فوق النوع فليس متمثلا للنفس - لأن المثل كلها محسوسة - بل مصدق في النفس، محقق متيقن بصدق الأوائل العقلية اضطراراً. بالهيولى هم غير صادقين في شيء بعينه ليس يعرى. فإن هذا وجود للنفس لا حسي، اضطراري، لا يحتاج إلى متوسط، وليس يتمثل لهذا مثال في النفس، لأنه لا مثال، لأنه لا لون، ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة، ولا ملموس، بل إدراك لا مثالي "([17]).

يتضح من هذا النص في فلسفة **الكندي**، أنه من الخطأ أن نستعمل منهج علم ما في علم آخر له منهجه الخاص، فهو يقول:" وكذلك ينبغي ألا نطلب الإقناعات في العلوم الرياضية بل البرهان فأما إن استعملنا الإقناع في العلم الرياضي كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية (...) فينبغي أن نقصد لكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً، ولا فـــي أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهاناً، ولا في أوائل البرهان برهاناً، فإنا تحفظنا هذه الشرائط

---

[16])- نفسه، ص 38.

[17])- رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص ص 38، 39.

سهلت علينا المطالب المقصودة؛ وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا "[18].

وبصفة عامة، يمكن القول أن **الكندي**، يرى أن العقل في عملية المعرفة هو الذي يدرك الحقائق العميقة التي هي أبعد عن الإنسان وهي في نفس الوقت قريبة إلى طبيعة الأشياء، وهي معقولات صرفة ليس لها تمثلات صورية في المخيلة كما أنها شبيهة بالبدهيات، وهي أيضا شبيهة بالقضايا التي يمكن إقامة الدليل النظري عليها مثل: قولنا أنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء. هذا يعني أن **الكندي** يريد من وراء هذا التمثيل أن يفرق بين المناهج في المعرفة، حيث لكل موضوع وسيلة خاصة، فمثلا الجزئيات المادية المتغيرة لها منهجها الذي يستند إلى الحس والمخيلة ولا يصح فيما يتعلق بها أو بالأشياء الطبيعية الأخرى أن نستعمل المنهج الرياضي الاستنباطي لأن الأشياء الرياضية منهجها استنباط برهاني.

أما موضوع ما بعد الطبيعة فإنه لما كان مجردا غير متحرك ولا يتعلق بالهيولي (المادة) وكان واضحا أمام العقل كان منهجه نظريا استنباطيا، وعليه فلا يطلب من العلم الرياضي إقناع، ولا في العلم حس ولا تمثيل، ولا في البلاغة برهان، أي أنـــه لكـــل علم بحسب طبيعته موضوعه ومنهجه الخاص. ولـذا نجـد أن منهج الفلسفة بمعناها الخاص هو المنهج الرياضي الاستنباطي، فهو يقول: "ينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العمل الرياضي إقناعا، ولا في العلم الإلهي حسا ولا تمثيلا، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهان، ولا في أوائل البرهان برهانا. فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا"(*)

---

[18]- المصدر نفسه، ص 44.

*- الكندي، الفلسفة الأولى، (مر. س)، ص 45.

4)- الفلسفة والدين عند الكندي:

لماذا التوفيق بين الفلسفة والدين؟

لقد أخذت مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين اهتماما كبيرا في تاريخ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، من ذلك، أن دراسة الفلاسفة والمفكرين العرب للفلسفة اليونانية، وخاصة فلسفة **أرسطو**، وجدوا فيها ما يعارض بعض الآراء المخالفة للشريعة الإسلامية، ولما كانوا حريصين على التمسك بدينهم، بالإضافة إلى تعلقهم بالفلسفة اليونانية، وجدوا من الواجب عليم الخوض في مسألة التوفيق بين الحكمة الفلسفة والشريعة الدينية وإثبات العلاقة بينهما.

فالتعارض الذي يبدو لعامة الناس هو في حقيقة الأمر، إنما، نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما. من هنا نجد أن **الكندي** هو أول من قام بهذا البحث، جاء من بعده **الفارابي وابن سينا**، هذا في المشرق، وقد بحث فيه أيضا فلاسفة المغرب الإسلامي **كابن طفيل وابن رشد**.

ومن الأسباب التي دفعت **بالكندي** إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، هي أن القرآن بآياته العديدة يدعو إلى النظر في آيات الكون. كقوله تعالى:(فاعْتبروُا يا أُلي الأبْصارْ)(*)، وقوله تعالى أيضا:(أوَلَمْ ينظُروا في ملكُوت السَمَوات والأرضِ وما خَلَقَ الله من شيْءٍ)(**)، وقوله تعالى كذلك: (أفَلاَ ينْظُرون إلَى الإبِلِ كيْفَ خلقتْ وَإلَى السَمَاء كيْفَ رُفِعَت)(***)، وقوله: (وَسَخَّر لَكُمْ مَا فِي السَّموَات وَمَا فِي الأَرْض جَمِيعًا منه إنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٌ لِقَوْمٍ يَتَفَكَرُن)(****). وقوله تعالى كذلك:(قُلْ سيروا في الأرض فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدأ الخَلْقُ)(*****). إن مردَ هذه الآيات هو أنها تدعو

---

*)- القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 02.

**)- القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 185.

***)- القرآن الكريم، سورة الغاشية، الآيتين، 17، 18.

****)- القرآن الكريم، سورة الجاثية، الآية، 13.

*****)- القرآن الكريم، سورة العنكبوت، الآية، 20.

إلـى النظر فـــي جنبات الكون سمائه وأرضـــه. فالقرآن مليء بالآيات التـــي تدعـــو إلى النظر في جميع الموجودات، والتعقل، والتفكر والحكمة، والحكمة في القرآن ما هي إلا الفلسفة، وهذا ما دفع **بالكندي** إلى القول بعدم تعارض الفلسفة مع الدين، أي أثبت أن استعمال العقل هو مبدأ إسلامي، وليس مبدأً يقتصر على الفلسفة اليونانية فقط.

ومن الأسباب أو الدوافع الأخرى التي حملت **الكندي** على التوفيق بين الفلسفة والدين، هو النظر إلى الفلسفة في عصره نظرة شك خاصة من طرف أهل السنة، وهو الذي عاش في عصر **المتوكل** الذي قوي فيه سلطان أهل السنة، لأن الحياة الفكرية في عصر **المأمون** سابقا كانت منتصرة لفكر المعتزلة الذين هم أقرب إلى الفلاسفة.

من "هنا وجد **الكندي** واجبا عليه - وقد عاش الفترتين وأوذي بسبب اشتغاله بالفلسفة - أن يدافع عن النظر العقلي الفلسفي "([19]).

فجمع في تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات. فهو يعرف الفلسفة بقوله: هي "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق، لا الفعل سرمداً، لأنا نمسك وينصرم الفعل إذا انتهينا إلى الحق "([20]).

هذا يعني أن الفيلسوف يسعى نظريا إلى إصابة الحق، ويسعى عمليا إلى العمل بالحق الذي يدركه بالنظر. ويقول في موضع آخر عن موضوع الفلسفة: "لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن

---

[19])- محمد عاطـــف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشـــرق، دار المـــعارف، القاهـرة، مصر، الطبعة الثانية، 1973. ص 30.

[20])- رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص 25.

الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده؛ وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها "([21]).

أي أن إصابة الحق لا يمكن أن تكون من غير علة. ما دامت علة وجود كل شيء وثباته الحق. ويحاول **الكندي** توضيح ذلك بقوله أيضا:"إن كل ما له أنية له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود إذن لإنيات موجودة، وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا أحطنا بعلم علته "([22]).

إن محاولة الرفع من قيمة الفلسفة عند **الكندي** مردها، أنه متأثر بأرسطو، هذا من جهة، ومن جهة ثانية أنه يحاول التقريب بين الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا وبين الشريعة التي يشتغل بها الفقهاء، أما الفلسفة الأولى هي علم الإلهيات عند الفلاسفة العرب والمسلمين، لأنها مصبوغة بصبغة دينية.

فتأثُّر **الكندي بأرسطو** واضح في إعلاء هذا الأخير من شأن العلوم النظرية كالطبيعية والرياضية وما بعد الطبيعة أي الميتافيزيقا، على العلوم العملية كالأخلاق والسياسة(*)، فبدوره **الكندي** يعلي من شأن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة على غيرها من العلوم النظرية أو العملية، وهذا السبب مرتبط بالذي ذكره **الكندي** حول مشروعية الاشتغال بالفلسفة بحكم

---

[21])- رسائل الكندي ج1 (مص. س)، ص 35.

[22])- المصدر نفسه، ص ص 26، 30.

***)- يصنف أرسطو العلوم إلى علم نظري وبه الفلسفة الأولى (الإلهيات) والرياضيات وعلم الطبيعة وآخر عملي، ولكنه لم يقسمه تقسيما مماثلا للعلم النظري، غير أن المؤرخين الذين جاءوا بعده اعتادوا على تقسيم العلم العملي، وهذا حسب إشارات أرسطو، فقسموها إلى ثلاث، فهناك الأخلاق (نظرية السلوك الفردي)، والاقتصاد (نظرية إدارة المنزل)، والسياسة (نظرية إدارة الدولة). وكان الاسم العام الذي تنضوي تحته عنده نظرية السلوك هو "السياسة". يمكن العودة بالتفصيل أكثر إلى كتاب " أرسطو" تأليف ألفريد إدوارد تايلور، تر: عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992.**

أن موضوعها الإلهيات وهو يقارب الموضوعات الدينية التي يخوض فيها الفقهاء.

ويدافع **الكندي** عن تأثره **بأرسطو** في تصنيفه للفلسفة الأولى، إذ هي أول بالشرف وأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علميه، وأول بالزمان إذ هي علة الزمان وبالتالي الاشتغال بها. فهو يقول: "ومن أوجب الحق ألا نذم أحد من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية. فإنهم، وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فبما أفادونا من ثمار فكرهم، التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته. (...) فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلاً عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق. فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا من شدة البحث في مددنا كلها هذه الأوائل الحقية، التي بها خرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية. فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب، وإيثار التعب في ذلك "([23]).

الكندي يبرر فكرة أخذ الفلسفة عن الأقدمين وشكرهم، لأنهم كانوا من السباقين إلى البحث عن الحقيقة واجتهدوا في إصابتها، فهو يرى ما يقوله **أرسطو**: ينبغي لنا أن نشكر المتفلسفين قبلنا، الذين أتوا بشيء من الحق، إذ كانوا سبب كونه، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق، فيما يقول **الكندي** كذلك، يجب ألا نستحي من استحسان الحق من أين أتى، أي حتى ولو كان من بلاد اليونان، والباحثون فيها وثنيون، "إنها دعوة إلى البحث عن الحقيقة، وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية، أو كونها عربية أو يونانية "([24]).

---

[23])- رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص ص 32، 33.

[24])- محمد عاطف العراقي، (مر. س)، ص 34.

وقد كان لهذه لدعوة فيما بعد أثرها على الفيلسوف **ابن رشد**، فهو يقول عن رأيه في علاقة الفلسفة بالدين: " إذا كان كل ما يحتاج إليه النظر في أمر المقاييس العقلية، قد فحص عنه القدماء أتم فحص. فينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم وننظر فيما قالوا من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"([25]).

إن في نظر **الكندي** ومن جاء بعده من الفلاسفة دعوة صريحة إلى المتهجمين على الفلسفة بضرورة الأخذ بها ودراستها. يقول **الكندي**:"وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، (**أي الفلسفة**) وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم. وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً. وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها (**أي الفلسفة كما عرَّفهَا الكندي سابقا**). فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم"([26]).

إن محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند **الكندي**، هي تطوير لمحاولة التوفيق التي قامت بها المعتزلة من قبل، حيث استفاد من الأساس الذي وضعته المعتزلة، لأنهم كانوا من أوائل وكبار الداعين إلى توجيه نور العقل إلى النصوص المنزلة.

من هنا، يتضح أن هناك تشابها بين منطلق **الكندي والمعتزلة** في نزوعهما إلى العقل، وأنه لا يمكن أن يخالف الشرع في جوهره، أي أن مدلول الفلسفة لا يخالف جوهريا غرض الشريعة.

5)- حدوث العالم وقدمه عند الكندي:

---

[25])- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1979. ص 16.

[26])- رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص ص 35، 36.

أ)- معالجة المشكلة:

ليس **الكندي** وحده من بحث في مشكلة حدوث العالم وقدمه La contingence de L'univers، بل كانت هذه القضية الشغل الشاغل للكثير من الفلاسفة والمتكلمين، سواء كان منهم الفلاسفة اليونان مثل **أرسطو**، أو حتى المسلمين الذين جاءوا قبل **الكندي** مثل **المعتزلة** أو الذين جاءوا بعده، **كالفارابي وابن سينا ابن رشد**.

إن موقف **الكندي** من قضية حدوث العالم وقدمه، جاءت تعكس توجهاته الدينية الإسلامية. فقد قال بحدوث العالم من لا شيء، وأن الله تعالى هو منشئ كل شيء، أو كما يعبر هو عنه بمصطلحه الفلسفي، أن الله أيَّس الأيسات عن ليْسَ[27]، ويذهب في ذلك، متأثرا بآراء المعتزلة من قبله حول فكرة التناهي- تناهي الزمان وتناهي الأجرام، فقد اعتمد عليها اعتمادا كبيرا، ولذلك نجده يقدمها في مواضع عديدة من رسائله الفلسفية، بعد أن أقامها على أساس فلسفي متين، على غرار "**رسالة في حدود الأشياء ورسومها**" و"**رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم**" و"**رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم**" و"**رسالة في الفاعل الحق الأول التام**"، فهو يناقش في أطروحته حول حدوث العالم، مفاهيم الزمان(*)، والحركة(**)، والجرم(***)، والمكان(****)، ويستفيد،

---

[27])- جاء في كتاب، أنطوان سيف، حول مصطلحات الكندي الفلسفية، أن الجاحظ في كتابه البيان والتبيين، يقول:" أن استعمال "أيس" (كمصطلح كلامي) هو حديث العهد، أي أنه لم يكن له في لغة العرب اسم، هذا يعني أن هذا المصطلح يرجع إلى عصر الكندي نفسه الذي عاصر الجاحظ، وأنه من وضع كبار المتكلمين ورؤساء النظارين ... وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وأن استعمال لفظ " أيس" يعود إلى الليث بن سيار الذي توفي حوالي 180هـ/ 796م، أي قبل ولادة الكندي.

***)- وهو: "مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء"، رسائل الكندي، "رسالة في حدود الأشياء ورسومها"، (مص. س)، ص 115.**

****)- هي "الخروج من القوة إلى الفعل"، ويسميها في رسالة " في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى"، " بأنها الشوق الطبيعي" وهي تبدل إلى غير، ويعني بها الخروج من القوة التي في المؤَثر إلى الفعل الذي في المؤَثر. وكذلك: أنطوان سيف، (مر. س)، ص 420.**

*****)- يعرف الكندي الجرم في رسالته " في حدود الأشياء ورسومها ": بأنه " ما له ثلاثة أبعاد، هي الطول والعرض والعمق"، فهو مركب من الجوهر الذي هو جنسه، ومن الطول والعرض الذي هو فصله، ويقول أنه أيضا مركب من هيولي وصورة، وهو ذو جنس وأنواع، ويقصد به كذلك " الجسم "، رسائل الكندي، (مص. س)، ص 114. وكذلك: أنطوان سيف، ج1، (مر. س)، ص 329.**

******)- يقول الكندي: أن المكان هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به، رسائل الكندي، (مر. س)، ص 115.**

بإبداع، من أفكار **أرسطو**، فهو يربط الزمان بالحركة التي تقبل الاستمرارية، ويفهم أن المكان يمثل اللحظة الآنية للاحتواء، مادام أن الآنية، (اللحظة أو الهنيهة)، التي تحدد الزمان المتناهي، تربط الماضي بالمستقبل.

هذه هي الصورة التي يمكن من خلالها أن يوصف بها مفهوم الخلق والإبداع عند **الكندي**، وهو يختلف بقوله هذا، عن الفيلسوف اليوناني **أرسطو**، الذي قال بقدم العالم (*****)، أما انطلاقه من الجانب الفلسفي (وهنا نقصد **الكندي**)، فهو يقتصر على الأشكال الاستدلالية التي استخدمها في محاولة القول بتناهي الحركة والزمان.

ب)- نقد اللامتناهي (اللامحدود):

لقد حاول **الكندي** في الكثير من رسائله الفلسفية أن يربط بين الحركة والجرم والزمان، ومن خلال ذلك تأكيد وترسيخ " نظرية التجانس " La Finité حول حدوث العالم.

في البداية يوضح أن الزمان مرحلة معينة تحددها الحركة (حركة الجرم)، وأن وجود الحركة ينفي بالتالي مفهوم اللامتناهي، وهي دائما مرتبطة بالزمان، فالجرم موجود دائما في الزمان الحي بصورة كيفية وكمية، إذ ذلك لما بين المادة والحركة والزمان من تلازم وجودي، وقد برهن على هذا التلازم بالطريقة التالية:"لا جرم بلا زمان، لأن الزمان هو عدد الحركة، أعني أنه مدة تعدها الحركة، فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان، والحركة إنما هي حركة الجرم. فإن كان جرم كانت الحركة وإلا لم تكن حركة، والحركة هي تبدل ما، فتبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط، هي الحركة

*******)- كان أرسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة، لأن الهيولي أزلية أبدية، فهو يقول:" لو كانت الهيولي حادثة لحدثت عن موضوع، ولكنها هي موضوع تحدث عنه الأشياء، بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث وهذا خلف. ولو كانت فاسدة لوجبت هيولي أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء، بحيث تبقى الهيولي بعد أن تفسد وهذا خلف كذلك ". أنظرك يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1936. ص ص 57، 58.**

المكانية، وتبدل المكان الذي ينتمي إليه الجرم بنهاياته، إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد منه، هو الاضمحلال"([28]).

وبناء على هذا التلازم الأنطولوجي (الوجودي)، عند **الكندي**، بين المادة والحركة والزمان، فإن الحركة والزمان، كالمادة، حادثان غير أزليين، وبالتالي فإن هذه الأمور متناهية ولها بداية، ومن ثم فهي محدثة، إذ أنها على العكس من الذات الإلهية، فعمليات هذه الأمور محددة ومتناهية.

يتضح لنا من هذا الأمر، أن **الكندي** لا يعتبر الزمان أمرا موجودا قائما بذاته، وإنما هو مجرد أمر وهمي اعتباري، فإنه لو افترضنا أن الزمان غير متناه في دوامه، "عندها تكون كل حقبة من الزمان قد تقدمتها حقبة أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية له، حتى إنه يتعذر الانتهاء إلى حقبة أولى. وإذا ما تعذر الانتهاء إلى حقبة أولى يبدأ منها قياس الزمان، تعذر وجود حقبة معينة، كاليوم الذي نحن فيه، والذي تنتهي عنده سلسلة الحقب الزمنية، باعتبار أن السلسلة غير المتناهية يستحيل اجتيازها "([29]). وعليه ليس للزمان حقيقة أخرى، وراء مدة وجود الجرم وهو تابع له، فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان فهو متناه، إذ الجرم متناه.

إذا يقسم **الكندي** الزمان، وهو أمر وهمي، إلى ثلاثة أقسام هي: الآن، والماضي، والمستقبل، والأول (الآن) هو الذي يُفرض لوصل الماضي بالمستقبل، وليس له بقاء، لأنه ينقضي قبل تفكيرنا، (والآن) ليس زمانا، لأننا كلما نحاول إيجاد (آن) للاتصال بين الماضي والمستقبل، توجد حلقة أخرى. ثم هو بعد هذا يفسر الزمان تفسيرا رياضيا، تمشيا مع نزعته الطبيعية، فهو في رأيه ليس سوى العدد، أي عدد عادٌ للحركة. وينتهي إلى أن الزمان والحركة كليهما متناهيان، لأنهما مرتبطان بالجسم.

---

[28])- رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص ص 50، 51.

[29])- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1974. ص 115.

ج)- جرم الكل متناه، وكل محمول فيه متناه أيضا:

يؤكد **الكندي** في موضع آخر من رسائله، "رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم " التي بعث بها إلى **أحمد بن محمد الخرساني**، يقول فيها عن تناهي كل محمول في الجرم:" لا يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له، كما ظن كثير ممن لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية"([30]). في هذا الإيضاح يعتمد **الكندي** على توضيح معنى الأعظام المتجانسة ويقدمه كشرائط وضعية، ومعنى هذه الشرائط: هي المقدمات التي لابد من وضعها والاتفاق على قبولها، قبل الكلام في البرهان.

والعظم عنده هو أحد الأشياء الثلاثة. إما ما له طول فقط، وهو الخط، وإما ما له طول وعرض، وهو السطح، وإما ما له طول وعرض وعمق، وهو الجرم. وعن الأعظام المتجانسة، هي كل ما يقع تحت جنس واحد من أجناس الأعظام، فهي إما خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام كلها.

ومن خلال منهجه في دحض اللامتناهي الأرسطي، يحاول **الكندي**، أن يبرهن عن طبيعة القياسات والأجرام المتناهية بقوله: "الأعظام المتجانسة التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية"([31])، مثال ذلك إذا كان الجرم (أ) و(ب) متجانسين، وليس أحدهما أكبر أو أصغر، نقول أنهما متساويان.

هذا يعني، أن كل الأجرام التي ليس بعضها أكبر من بعض، فهي متساوية، والأجرام المتجانسة والمتساوية بالقياس، هي متناهية حسب الوجود والماهية L'existence et la quiddité، حيث لا يمكن أبدا، اعتبار المتناهي لا متناهي، ذلك أنه إذا قمنا مثلا بزيادة شيء متناه إلى شيء آخر متناه، كانت النتيجة دائما متناهية. فإنه" لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر، لأن الأقل يَعُدُّ الأكثر أو يَعُدُّ بعضه، وكل

---

[30])- رسائل الكندي، ج1 رسالة في تناهي جرم العالم، (مص. س)، ص 140.

[31])- رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص 141.

ما عُدَّ شيئا فهو مساو في الكمية لبعض أجزاء المعدود وبعض ما لا نهاية له متناه، والمساوي في الكمية للمتناهي متناه "([32]).

فالكندي في هذه الحالة يوضح لنا من خلال مفاهيمه، وهو صاحب نظرية الحدوث، إذا نقص جرم متناه ومحدود من جرم لا متناه، فإن الباقي، إما متناه ومحدود أو لا متناه. حيث يقول: "إنه إن أمكن أن يكون جرم لا نهاية له، فقد يمكن أن يتوهم منه جرم محدود الشكل متناه، ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات، فإن كان جرما لا نهاية له، وتُوهِّم منه جرم محدود، فإما أن يكون إذا أُفرد منه ذلك الجسم المحدود، متناهيا أو لا متناهيا، فإن كان متناهيا فإن جملتهما جميعا متناهية، لأنه قد تبين أن الأعظام التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية، فيجب من ذلك أن يكون الذي لا نهاية له (وهذا بحسب الفرض) متناهيا، وهذا خلف لا يمكن "([33])، أي مستحيل.

في هذا الصدد، لا يقبل **الكندي** بقياس اللامتناهي والإضافة له مرة أخرى، ذلك أنه يصبح أكبر من الأول. فهل صحيح يمكن لنا أن نتصور لا متناه أكبر من الآخر أو أصغر؟ وهل تُقبل المقارنة بينهما؟

إذا فحسبه، كل جرم متناه، يقبل الحركة والكمية والمكان والزمان. كما أنه لا ينسى بأن يحدد الجرم كجوهر Substance، له طول وعرض وعمق، وأنه مرتبط دائما بالزمان والحركة، فكل ذلك عنده متناه وله بداية زمانية، أي أنه محدث وليس أزليا.

هكذا ينطلق **الكندي** في تأييد رأيه في حدوث العالم، من محاولته البرهنة على تناهي الجرم، أي " كان قصده من ذلك إقامة الزمان والحركة على هذا التناهي، حتى يصل إلى القول بحدوث العالم، لأن التناهي معناه أنه غير قديم، وأما اللاتناهي فمعناه أنه لا أول لوجوده "([34]).

---

[32])- المصدر نفسه، ص 142.

[33])- رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص ص 144، 145.

[34])- محمد عاطف العراقي، (مر، س)، ص 58.

ينتهي **الكندي** إلى القول بحدوث العالم عن ليس، والمُحدِثُ له، هو الله الواحد سبحانه. وهذا رأي يخالف **أرسطو** في حدوث العالم، فهو عنده قديم من حيث حركته، ومن حيث مدة وجوده مع قوله بتناهي هذا العالم من حيث مساحته وامتداده الجسمي في المكان، ومن" هنا نجد المعارضة الواضحة في رأي **أرسطو** هذا مع رأي **الكندي** القائل بحدوث العالم من حيث مساحته، ومن حيث حركته، ومن حيث الزمان، ومن حيث المكان "([35]).

إن فكرة حدوث العالم عند **الكندي** تحيلنا إلى مقولة المحرك الأول التي استعارها من **أرسطو**، لكن بمفهوم آخر غير الذي يضعه **أرسطو**، فهو – أي **الكندي** – عندما يقول "المحرك الأول" مجاراة **لأرسطو**، إنما يقصد به المبدع الأول.

والفرق بين المضمونين، هو فرق جوهري وجذري، فالمحرك الأول عند **أرسطو**، لا يحرك العالم بوصفه علة الوجود الفاعلة، بل باعتباره العلة الغائية، لأن العالم يشتاق إلى كمال الله، وبالتالي فهو في تحرك دائم نحو الله، "رغبة في نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجته"([36]). فحياته هي في أعلى درجات الفضل، وهي دائمة وغير متاحة لنا، وإن أتيحت لنا فهي متاحة في زمن يسير (قليل)، ففعل حياته لذّة ولهذا السبب فاليقظة والحس والتعقل هي في أعلى مراتب اللذة ذلك لأنها فعل ولأجل ذلك فهي رجاء وتذكر أيضا.

فالتفكير أو التعقل عند **أرسطو** في ذاته، موضوعه هو الشيء الأفضل والعقل يعقل ذاته باكتساب المعقول، فهو يصير معقولا حينما يعقل ذاته، بحيث يتطابق العاقل والمعقول. فمتقبل المعقول والجوهر هو العقل، وهو يصير بالفعل عند امتلاكها، وبالتالي فإن ما هو إلهي في العقل هو هذا (الفعل) فعل التعقل، أكثر من تلك (الملكة) ملكة العقل، وهذا ما يعبر عنه **أرسطو**

---

[35])- جمال المرزوق، جمال المرزوق، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الأفاق العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى. 2001. ص 66.

[36])- المرجع نفسه، ص 67. وانظر كذلك، حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 67.

بالعقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، أي العقل الفعال وهو عنده الله بذاته([37]).

إذاً ففعل التفكير هو ألذ الأفعال وأفضلها في الوصول إلى كمال الله، لأن فعل العقل حياة، والإله حي أزلي في غاية الفضيلة، بحيث يملك حياة ووجودا متصلا وأزليا.

ويظهر من ذلك أن ألوهية المبدأ المحرّك ليست في نظر **أرسطو** أمرا بديهيا، ولا هي واضحة بذاتها لأن فكرة شيء ما يحرك شيئا آخر دون أن يتحرّك هو بذاته لا تعني ضرورة ألوهية ذلك المبدأ.

إن سياق الأفكار التي وردت في فلسفة **أرسطو** عن الألوهية تمثل نموذجا لضرب من ضروب العقلية اليونانية في تصورها للألوهية والإله، فهي ترى أن الإلهي أولا، وبالذات، كمحمول أو صفة يختص بها كائن ما، وليس موضوعا عينيا، فإله ما يكون كذلك لأجل أنه إلهي، وليس العكس أي أنه إلهي لأنه إله.

فمثلا لدى **أفلاطون** نجد هذه الفكرة، تقول بأن الكائنات الأكثر إلهية ليست الآلهة، بل المثل. وليس صحيحا اعتبار إله **أفلاطون** هو الإله الصانع في محاورة **طيماوس** Temée. ففي المثل تتركز الألوهية، وهذه نتيجة منطقية لـ"النسق الأفلاطوني".

يبدو إذن أن أطروحة **أرسطو** لا تشذ عن هذه القاعدة بل تنخرط في الصورة الذهنية ذاتها. فهو ينطلق من مبدأ أصل الحركة في الكون ولا يستطيع أن يضفي عليه منذ البداية صفات الكائن الإلهي، من الواجب إذن أن يجد له أولا ركيزة جوهرية ولتحقيق هذا الغرض فقد استعان بمفهوم التعقل؛ فعل التعقل هو كل ما يعترف به **أرسطو** كخاصية ذاتية لكل ما هو إلهي. المحرك الذي لا يتحرك بما أنه عقل وتعقل بالفعل يجوز بحق أن يطلق عليه صفة الألوهية وأخيرا فالمحرك الذي لا يتحرك هو الإله.

---

[37]- أنطوان سيف، الكندي ومكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1985. ص 129.

أما عند **الكندي**، فـ"المحرك الأول" هو العلة الفاعلة المبدعة لكل علة وهو الفاعل الحق الأول التام. وأساس الاختلاف بين مفهومه للمحرك الأول وبين مفهوم **أرسطو** له، هو "أن مفهوم **أرسطو** يتضمن القول بقدم العالم (أزليتــه) أولا، وإنكار القول بخلق العالم من العدم ثانيا، أما مفهوم **الكندي** فقائم على القول بحـدوث العالم أولا ويخلقه - العالم – مـن العدم المطلق ثانيا "([38]). وعـن هذا المفهوم يقول **الكندي**:" إن الفعل الحقي(*) الأول تأييس الأيسات من ليس، وهذا الفعل بيَّن أنه خاصةٌ الله تعالى الذي هو غاية كل علة، فإن تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره، وهذا الفعل المخصوص باسم الإبداع "([39]).

ومجمل القول هنا، أن إيجاد أنواع الوجود كلها من العدم هو الفعل الحقيقي الأول، وهو فعل لا يكون لغير الله. أما **أرسطو**، فإنه ينفي العلة الفاعلة عن الله ويحصر العلاقة بين الله والعالم (الوجود) في مبدأ الغائية، وبالتالي ينفي عن الله كونه مصدر الفعل المباشر للحركة، أي حركة الوجود، وهذا النفي قائم عنده "على مبدأ أن تحريك الله للعالم، كعلـة فاعلة، تقتضي حصوله مماسة بينه وبين العالم، ليحصل التحريك، والمماسة ممتنعة هنا، لأن العالم مادي، جسمي، في حين أن الله غير مادي، غير جسمي، فكيف يمكن التماس بينهما؟"([40]).

فكرة أخرى يتعارض فيها **أرسطو** مع **الكندي**، وهي المادة الأولى، أو ما يسمى بالهيولي، أي المادة القابلة للوجود بالفعل مع أيـة صورة يمكن أن تتحد معها وتتجوهر بها، فهي موجودة بالقوة دائما، أي "أن هذه المادة العامة غير المتعينة، ليست عدما مطلقا، كما أنها ليست وجودا مطلقا، بل هي ذات وجود ما أزلي، هو الوجود الإمكاني (بالقوة). يستند **أرسطو** في هذا القول إلى

---

[38])- حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 68.

*)- حسب نشرة أبو ريدة، فإن الكندي يستعمل كلمة " الحقي " بدلا من كلمة " الحقيقي ".

[39])- رسائل الكندي، ج1 رسالة في الفاعل الحق الأول التام، (مص. س)، ص ص 134، 135.

[40])- حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 68.

مبدأ أن العدم المطلق هو نفي لقابلية الوجود الفعلي. فإنه ما لم يكن الشيء موجودا بالقوة، أي بالإمكان، يمتنع أن يكون موجودا بالفعل. فإن العدم لا يمكن أن ينتج وجودا البتة"([41]). وبالتالي فإن المادة الأولى المكونة للوجود ليست عدما، وإنما وجودها أزلي غير مسبوق.

إن نظرية المادة والصورة السابقة الذكر، هي التي اقتضت من **أرسطو** القول بأزلية الحركة، فلا يمكن وجود مادة وصورة من دون وجود حركة، وبما أن المادة (الهيولي) والصورة موجودتان بالأزل فإن الحركة موجودة أزليا كذلك، وعليه فإن المحرك الأول عند **أرسطو** ليس خالقا أو مبدعا للحركة، وإنما هو المحرك الأول من حيث هو غاية كمالية لحركة المادة نحو الصورة.

6)- بين الكندي وأفلاطون:

تناول أفلاطون (427 – 347 ق.م) في فلسفته الكثير من المباحث المختلفة: المعرفة، والوجود، والقيم، وأفرد لها بالدراسة والتحليل، وعرض أثناء تناوله لهذه المباحث كثيرا من القضايا الفلسفية، ومن بينها "قدم العالم وحدوثه".

وتعد محاورة **طيماوس** Temée(*) المحاورة الأساس في فكر **أفلاطون** التي تناول من خلالها فكرة نشأة الكون وكيفية وجوده بكل ما يحتوي عليه من موجودات. وقد أورد **أفلاطون** آراءه وأفكاره في هذه المحاورة على لسان **طيماوس** الفيثاغوري، لأنها قائمة على مبادئ عقلية رياضية (*)، مستخدما أسلوبا بلاغيا آثر فيه القصة على الحوار والخطاب،

---

[41])- حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 68.

(*)- تنعت محاورة طيماوس بأنها "رواية علم الطبيعة "، أنظر: غاستون مير، أفلاطون، تعريب: بشارة صارجي، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 1980 ، ص 58 .

(*)- يرى الفيثاغوريون أن وجود الموجودات هو محاكاة للأعداد، وهي عند أفلاطون المشاركة، فلم يغير إلا الاسم فقط.

ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية، فليس أمام العقل البشري إلا الظن والتشبيه.

يبدأ **طيماوس** حواره عن نشأة هذا الكون الفسيح بأنه يجب التوسل للآلهة والإلهات فيما يتعلق بالوقوف على هذا الموضوع لتساعد من أراد الخوض فيه حتى يصل إلى آراء تقبلها الآلهة وترضى بها، يقول **أفلاطون** على لسان **طيماوس**: " إن كل الرجال الذين يملكون درجة من الإحساس الصادق يا **سقراط**، يناشدون الإله على الدوام عند بداية كل عمل، سواء إذا كان هذا العمل كبيرا أو صغيرا، ونحن أيضا الذاهبين للحديث عن طبيعة الكون، كيف أبدع وكيف يوجد بدون إبداع، وإذا لم نكن مجردين من حصافتنا بشكل تام، فيجب علينا أن نتضرع لمساعدة الآلهة والإلهات، وأن نصلي كي يمكن لكلماتنا أن تلقى القبول لديهم قبل كل شيء ولدينا كنتيجة لذلك. دع هذا يكون ابتهالنا للآلهة، وأضيف لذلك الابتهال نصحا وعظة لنفسي كي أتكلم بأسلوب كالذي سيكون الأكثر وضوحا لك ، والذي سيكون الأكثر انسجاما مع نيتي الخاصة "([42]).

بعد هذا التمهيد ينتقل **أفلاطون** على لسان **طيماوس** إلى الحديث عن حدوث العالم، بالتأكيد على بعض المسائل الطبيعية ذات الصلة بمسألة الحدوث، فيشير إلى أنه من الضروري التمييز بين نوعين من الوجود، الوجود الدائم والوجود المتغير، يقول:" يجب علينا بادئ ذي بدء، أن نجد تميزا في حكمي، وأن نسأل بعدئذ ما هو ذلك الذي يكون على الدوام ولا يمتلك صيرورة. وما هو ذلك الذي يكون صائرا على الدوام ولا يكون أبدا؟ إن ذلك الذي يدرك بالعقل والاستنتاج المنطقي يكون في الحالة عينها على الدوام، لكن ذلك الذي يتصور بالرأي وبمساعدة الحواس وبدون

---

[42])- PLATON, Timée, Traduction, notices et notes, par Emile Chambry, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection *Philosophie,* Volume 8 : version 1.01. pp. 69,70.

استنتاج منطقي يكـون في عملية الصيرورة والفناء، ولا يكون في الحقيقة أبدا"([42]).

يتنـاول **أفلاطون** فكرتي الدوام والصيروة، بالنسبة للوجود الدائم والوجـود المتغير، مـن خلال نظرية المثل، أو "الأفكار" أو "الإيدوس"(*) التي هي عالم الوجود الحقيقي، والتي تقول، أيضا، أن لكل نوع أو جنس في عالمنا الحسي، ما يقابله في عالم المثل أو الأفكار "ايدوس"، كتطابق أو تقابل الظل مع صاحبه. وهذه المثل هي موجودات أزلية لا ينالها الزوال والصيرورة والفناء، و"هي لا يمكن إدراكها بالحس، بل بالعقل، ولا يستغني عالم إدراكها عن الحدس، أما عالمنا الإنساني، فهو عالم وسط بين عالم "الأفكار" أو "المثل" وبين عالم الفناء، عالم المادة"([43]).

واضح إذن أن الفرق بين **الكندي وأفلاطون** في قضية الوجود الحقيقي، لا يقل عن الفرق بين **الكندي وأرسطو** كما سنرى لاحقا، حيث أن الوجود الحقيقي المنزه عن الحركة والتغيير والتحديد المكاني والزمان، عند **الكندي** ينحصر في واحد هو الله، أما عند **أفلاطون** فهو يمثل "ما في العالم الحسي من أنواع أو من أشياء تنطوي ضمن هذه الأنواع، نظرا إلى أن لكل نوع أو لكل شيء من هذا العالم الحسي "مثالا" أو "فكرة" في عالم "الوجود الحقيقي" عالم "المثل" أو "الأفكار"([44])، هذا يعني أن قضية "الله والعالم" عند **الكندي**، قضية مفارقة بين الله والعالم، أي الله يخلق العالم، بينما عند **أفلاطون**، "فإن الفكرة جوهر العالم، وهو – أي العالم – الظاهر بالنسبة للجوهر، (...) وعلى هذا الأساس لا يكون العالم الحسي خارج الله (الفكرة) ولا يكون الله

---

[42])- PLATON, (op. cit). p.70

***)- يذكر حسين مروة في الجزء الأول من كتابه النزعات المادية، أن معنى كلمة "الأفكار" في القاموس الأفلاطوني، إنما المقصود منها المعنى الأنطولوجي الدال على الوجود، أي تعني تلك الجواهر الخاصة، ذات الوجود المستقل عن أية معرفة ، أما كلمة ايدوس، اصطلاح، استعمله أفلاطون للدلالة على المثل. ص 72. يمكن العودة كذلك، ولشيء من التفصيل إلى كتاب أحمد فؤاد الأهواني، "أفلاطون" دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، 1991. ص ص 107، 108.**

[43])- حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 72.

[44])- حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 73.

مفارقا للعالم الحسي، بل تكون العلاقة بينهما علاقة الجوهر بالظاهر"([45]). وهذه الفكرة ماداها أن العالم مادي من حيث هو ظاهرة والجوهر مثالي من حيث هو روح كامنة في المادة، وبالتالي فهو ينفي الازدواجية بين الله والطبيعة أو الله والعالم، بينما الازدواجية قائمة عند **الكندي**، نظرا للعلاقة بين الله والعالم.

7)- بين الكندي وأرسطو:

قضية تفسير العالم، كانت من المهام الأساسية للفلسفة في العصور القديمة والعصر الوسيط، أي أنها كانت منشغلة في البحث عن علة الأشياء ومبادئها. ومن هنا سماها **أرسطو** بالفلسفة الأولى، وعرفت بهذا الاسم بعده، في أدبيات الفلسفة وتاريخها. وقد جرى **الكندي** " على هذا التقليد، فجاءت رسالته المكرسة لبحث قضية العالم، (...)، بعنوان رسالة **الكندي** إلى المعتصم في **الفلسفة الأولى**"([46]).

ويتميز موقف **الكندي** عن موقف **أرسطو** في هذه المسألة (هل العالم قديم أو محدث) في أن **الكندي** قد وضع هذه المسألة في مكان المركز في فلسفته، "فكان ينطلق منها ويدور حولها ويرجع إليها دائما تقريبا"([47]).

وفي هذا المجال استعمل الكثير من المقولات الأرسطية، لكنها بمضامين مختلفة، والنتيجة كانت دائما تتعارض مع نتائج **أرسطو** حول هذه القضية أو تلك، وفي ذات الوقت، وبالإضافة إلى ذلك، كان **الكندي** ينحت مصطلحاته الخاصة به والمستقلة بمضامينها ودلالتها، فمثلا عندما يستخدم تعبير "**المحرك الأول**"، فإنه يستخدمه بدلالة غير التي يستعملها **أرسطو**، فهو يقوله مجاراة **لأرسطو** شكلا، " في حين يقصد به المبدع الأول مضمونا "([48]).

---

[45])- المرجع نفسه، ص 73.

[46])- حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 66.

[47])- حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 67.

[48])- المرجع نفسه، ص 67.

والفرق بين مضمون **الكندي** ومضمون **أرسطو** فرق جوهري، فالمحرك الأول عند **أرسطو** " لا يحرك العالم بوصف كونه العلة الفاعلة، بل بوصف كونه العلة الغائية له، بمعنى أن العالم يشتاق إلى كمال الله (المحرك الأول) الذي هو أفضل سعيد واجل مبتهج، وبهذا الشوق الدائم يتحرك العالم نحو الله تحركا متصلا دائما، رغبة في نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجته "([49]).

فنفي العلة الفاعلة عند **أرسطو** وحصرها في العلاقة الغائية بين الله والعالم، هي نفي في كون الله مصدر الفعل المباشر لحركة الوجود في العالم، وبالتالي، في رأي **أرسطو**، أن تحريك الله للعالم، كعلة فاعلة، يقتضي منه حصول مماسة بينه وبين العالم، حتى يحصل التحريك. فالمحرك الأول " يحرك دون أن يتحرك، وهذا شأن المعشوق والمعقول، أي شأن العلة الغائية، لأن المحرك الطبيعي ينفعل طبيعيا، والمحرك الإرادي ينفعل بالغاية وهي لا تنفعل به، هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة "([50]).

أما عند **الكندي**، فالمحرك الأول (الله)، هو العلة الفاعلة الأولى للكون، هو الفاعل الحق، هو الفاعل مفعولاته، من غير أن ينفعل هو بتة. و" الفاعل الحق الذي لا ينفعل بتة هو الباري، فاعل الكل جل ثناؤه، "([51]).

فالفاعل على الحقيقة، عند **الكندي**، فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن، دون أن يتأثر هو بذلك، وهو فاعل حق واحد لا فاعل بالمعنى الحق غيره، وهو الله، وفعله هو الإبداع.

أما عن الفاعل المؤثر في غيره وهو المُبْدَعُ المخلوق، فهو منفعل عن الفاعل الحق، فلا جرم أن

---

[49])- حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص ص 67، 68.

[50])- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر (د. ط)، 1936. ص 135.

[51])- رسائل الكندي الفلسفية، ج1 (مص. س)، ص 135.

يسمى فاعلا على سبيل المجاز، وهذا شأن جميع المخلوقات. يقول **الكندي**: و" أما ما دونه، أعنى جميع خلقه، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة، أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة، فأما أوَّلها فمن باريه تعالى، بعضها عن بعض فإن الأول منها ينفعل، فينفعل عن أفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى يُنتهىَ إلى المنفعل الأخير منها"([52]).

ومنه القول، إذا كان مبدِعُ الأشياء كلها غير منفعل، فإن الأشياء المُبْدَعَةُ كلها بعد ذلك منفعلة، أولها منفعل مباشرة عن الفاعل، وباقيها منفعل بعضها عن بعض، على تفاوت في قرب بعضها أو بعده من الفاعل الأول (الله)، في ميدان الفعل والانفعال، ولما كانت كلها مستندة في وجودها إلى المبدع الأول (الله)، فهو علة انفعالها الأولى، وهو العلة المباشرة أو غير المباشرة لكل ما يقع في الكون.

هكذا نجد أن **الكندي** يخالف **أرسطو** في قضية خلق العالم وينحاز إلى الدين المنزل وما فيه من عقيدة خلق العالم. وكذلك في هذا الأمر ليس فيه إشارة إلى المذهب الأفلاطوني الجديد (المحدثة)، القائل بالعقول والنفوس والفيض المتدرج(*).

8)- الزمان والآنية:

يعد **أفلاطون** هو أول فيلسوف يوناني تناول مشكلة الزمان تناولا فلسفيا متكاملا، حينما نظر إليه على أنه مجرد عن ملابسات الليل والنهار أو الأيام والشهور، ذلك لأن له، في نظره، بعدين، بعد فيزيقي (فيزيائي) وبعد ميتافيزيقي، فالبعد الفيزيقي للزمان في نظر **أفلاطون** يرتبط بحركة الأفلاك السماوية العامة

---

[52])- المصدر نفسه، ص 135.

***)- تمثل الأفلاطونية المحدثة أو الجديدة الجانب العملي من نظرية أفلاطون، أي كيف تحولت الفكرة وأصبحت عالمنا هذا، وهي المسألة التي لم يحلها أفلاطون، وأبقى على عالم "الفكرة" في حالة ثبات مطلق، وفي سبيل هذا الحل طبقت الأفلاطونية المحدثة مبدأ الدياليكتيك على العمليات التي تجري في العالم الموضوعي، أو ما يسمى بالفيض الذي يصدر عن الله بحكم الطبع والضرورة، لا عن إرادة واختيار، أي أن كمال الله اقتضى أن يفيض عنه النور الذي هو وجود الكائنات. " طيب تيزيني، (مر، س)، ص ص 74، 75.**

والشمس والقمر خاصة، لأنهما مقياس الشهور والسنين، فهو مظهر من مظاهر النظام في العالم، أي أنه محدث، أي أن الله صنعه مع السموات، يقول **أفلاطون**:"إن الزمان قد جاء إلى الوجود مع السماء، من أجل أنه لما كاناَ قد جاءاَ إلى الوجود معا، فإنهما يمكن أن ينحلا معا، إذا أمكن أن يحدث مطلقا هذا الانحلال، وقد صنع على مثال الطبيعة الباقية على الدوام، كي يكون مشابها للنموذج قد المستطاع، لأن النموذج (أي الموجود الحي، أو الله) موجد منذ الأزل وإلى الأبد، بينما السماء كانت وهي كائنة، وستكون دائمة خلال كل الزمان "([53]).

أما البعد الميتافيزيقي فهو ما ورد عن أصل العالم في محاورة **طيماوس** Timée ، فقبل أن تتكون العناصر الأربعة (*)، كانت مادة العالم غير معينة، ثم نظم الله (الصانع) هذه المادة حسب نموذج معين، وخلق منها العالم وجعله أزليا مثله، ومده بالزمان.

يتبين من ذلك أن المادة غير المعينة قديمة قدم الصانع (الله) غير أنهما خارجان عن إطار الزمان، أما أن المادة خارجة عن إطار الزمان فلأنها خالية من النظام، وبالتالي يقترن الزمان بالزمان، وأما أن الصانع خارج عن إطار الزمان فذلك لأن وجوده سرمدي، فقد صنع العالم على صورة أقرب ما تكون له.

الخلاصة أن **أفلاطون** لم يعن بالزمان بالقدر الذي عني بالمكان، فالزمان عنده مظهر من مظاهر العالم، أما المكان، فهو إطار موجود بالضرورة منذ الأزل فهو مستقل عن الصانع وغير مخلوق، أي أنه شرط ضروري سابق على فعل الخالق (الصانع).

وعلى خلاف **أفلاطون** نجد **أرسطو** يعتبر الزمان قديما وخالدا، وليس حادثا وعارضا، فهو يربطه بالحركة الدائرية

---

[53])- أفلاطون، نقلا عن عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1973. ص 54.

***)- يذكر أفلاطون في محاورة طيماوس timée أن العناصر الأربعة هي النار، والماء، والهواء، والأرض، هي التي ساهمت في تكوين العالم =**

= Timée, (op. cit). p76.

الموجودة منه وعلى أساس من أبدية الزمان والحركة، فهو يعرف الزمان بأنه " عدد الحركة بحسب السابق واللاحق أو هو بمعنى آخر الجانب المعدود من الحركة "([54]).

في حين يربط **الكندي** الحركة بالزمان على اعتبار أن الزمان موجود قائم لذاته، فهو مدة وجود الجسم أو مدة تعدها حركة الجسم.

والزمان عند **الكندي** هو "مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء"([55])، كما يعرف الوقت بأنه "نهاية الزمان المفروض للعمل "([56])، يعد هذا التعريف أقرب إلى رأي **أفلاطون** في تحليله لمفهوم الزمان ([57]).

وفي رسالته " **في وحدانية الله وتناهي جرم العالم (*)**"، نجد أن **الكندي** يؤكد على ترابط الحركة مع الزمان، من حيث أن الزمان يمثل المدة التي تعدها الحركة، أي أنه إذا كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن الزمان، لأن الحركة حركة الجرم (الجسم) وليس لها وجود مستقل عن الزمان، أي كل حركة معناها عدد مدة وجود الجرم (الجسم)، فالحركة لا تكون إلا لما له زمان. ولذلك فهو يقول:" والزمان زمان جرم الكل، أعني مدّته. فإن كان الزمان متناهياً، فإن آنية الجرم متناهية، إذ الزمان ليس بموجود. ولا جرم بلا زمان، الزمان إنما هو عدد الحركة، أعني أنها مدة تعدها الحركة، فإذا كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان. والحركة إنما هي حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة، و إن لم يكن جرم لم تكن حركة ... "([58])

---

[54])- محمد علي الجندي، إشكالية الزمان في فلسفة الكندي، مكتبة الزهراء، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1991. ص 22.

[55])- رسائل الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ج1 (مص. س)، ص 115.

[56])- المصدر نفسه، ص 119.

[57])- حسام الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، (مر. س)، ص 106.

[*])- هذه الرسالة بعث بها الكندي إلى الشاعر علي بن الجهم بن بندر بن الجهم، خرساني الأصل، كان مختصا بالمتوكل، ثم نفاه المتوكل عام 232هـ أو 239هـ، توفي عام 249هـ ، وكان صديقا لأبي تمام.

[58])- رسائل الكندي الفلسفية، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ج1 (مص. س)، ص ص 160، 161.

والمقصود هنا بالحركة، حركة الجرم (الجسم)، أي تبدل الأحوال، فتبدل مكان كل الأجزاء الخاصة بالجرم هو الحركة المكانية، وتبدل مكان النهاية أي نهاية الجرم (الجسم) بالقرب من مركزه أو البعد منه هو الاضمحلال، أما تبدل كيفياته المحمولة هو الاستحالة، وتبدل جوهر الجرم (الجسم) هو الكون والفساد.

9)- وجود الله ووحدانيته عند الكندي:

يعرض **الكندي** في فلسفته إلى نوعين من الواحد، الواحد الرياضي والطبيعي أو المجازي، والواحد الحقيقي. فالواحد المجازي هو الواحد الحسابي أو الطبيعي الذي يرمز إلى الأشياء، بغض النظر عما إذا كانت كثيرة أو قليلة، كبيرة أو صغيرة، المهم في نظره أن يكون موجودا واحدا متكاملا في أجزائه أو بتعبير **الكندي** " متشابه الأجزاء كل هذه الأشياء إلى جانب الأعداد إذا ما استعمل في شأنها لفظ الواحد فإنما يكون واحداً بالمجاز "([59]).

أما الواحد الحقيقي، فهو عند **الكندي** الله تعالى، " وإذا كان هو الواحد الحق، فلأنه وحده الموجود الحق وباقي الموجودات تعد موجودات بالمجاز لأنها تحصل على وجودها وتعتمد في هذا الوجود على غيرها، فوجودها ليس منها، ومن ثم كان وجوداً زائفا غير حقيقي "([60])، يقول **الكندي** موضحا ذلك:"فإذا قد تبين ما قدمنا فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلا للإضافة إلى مجانسة، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسة فإذن لا جنس للواحد الحق بتة، وقد قدمنا أن ما له جنس فليس بأزلي، وأن الأزلي لا جنس له، فإذن الواحد الحق أزلي ولا يتكثر بتة بنوع من الأنواع أبداً ولا يقال واحد بالإضافة إلى غيره فإذن هو الذي لا هيولي له ينقسم بها، لا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع، فإن الذي هو كذلك

---

[59])- كامل محمد محمد عويضة، الكندي، من فلاسفة المشرق والإسلام في العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993. ص 120.

[60])- المرجع نفسه، ص 120.

يتكثر بما ألف منـــــه ولا هو كمية بتة، ولا له كمية لأن الذي هو كذلك أيضا ينقسم، (...) وإذ الكثرة موجودة في الحركة، فالواحد الحق لا حركة، والواحد الحق لا نفسا، (...) والواحد الحق لا أسماء مترادفة ... والواحـــد الحق ليس من المشتبهات بالاسم (...) والواحد الحق ليس عنصـــــرا" ([61]).

يلاحظ هنا أن مبدأ الوحدة ومعانيه عند **الكندي** مجتمعة في الذات الإلهية وأنها هي العلة في وحدة سائر الموجودات المتوحدة، و**الكندي** في تناوله لعلاقة الله بالعالم لم يذهب إلى ما ذهب إليه أرسطو في أن العلاقة علاقة عشق وحب وتطلع من جانب العالم للإله، كما ذكرنا سابقا، وإنما " أكد وجود العناية الإلهية بالعالم وإمداد الله تعالى للعالم بدوام الحفظ واستمرار الوجود والاتقان والنظام والحكمة "([62])، من هنا جاء البحث في حدوث العالم وقدمه عند **الكندي**، كأساس البحث في الأدلة على وجود الله.

أ)- برهان الحدوث:

إن أدلة الكندي على وجود الله مرتبطة بالمحسوسات، وبالتالي البرهنة على كونها متناهية وأنها بتناهيها هذا، تدل على حدوثها، وأن حدوثها ينبئ عن وجود لها وهو في ذلك يقول: فـ"ليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة، فإنية الجرم ليست لا نهاية لها، وإنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذاً محدث اضطرارا، والمحدَثُ (الجرم أو العالم) محدَثُ المحدِثْ (الله)، إذ المحدِث والمحدَث من المضاف، فلكل محدِث اضطرارا عن ليس"([63]).

فالشيء عنده لا يمكن أن يكون علة لذاته، أي لا يمكن أن يكون موجودًا لذاته. وجرم العالم عنده متناه أي أن له بداية في

---

[61])- رسائل الكندي، ج1 رسالة في الفلسفة الأولى، ج1 (مص. س)، من ص 93، إلى ص 99.

[62])- كامل محمد محمد عويضة، (مر. س)، ص 121.

[63])- رسائل الكندي، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ج1 (مص. س)، ص 163.

الزمن وما دام متناهيًا فهو موجود من العدم أي أنه أَيْس من ليْس، فهو حادث ولابد له من محدث.

ويوافق **الكندي** علماء الطبيعة المحدثين في أن العالم له بداية في الزمن، وهم يرجعون ذلك إلى ملايين السنين عندما كان الكون في حالة غازية سائلة ملتهبة، أما الكندي فقد ذهب مذهبًا آخر عندما نظر إلى كتلة العالم فرأى أنها إما أن تكون متناهية أو غير متناهية ووصل إلى أنها متناهية ومتميزة، ومن ثم عرف أن الوجود المتناهي لابد أن تكون له بداية في الزمن.

ب)- برهان الكثرة:

دليل آخر يضيفه **الكندي** على وجود الله، هو أنه كل ما كان موجودا في هذا العالم تعتريه الكثرة ويعد مركبا، وبالتالي فهو عارض وليس جوهريا، ويعود إلى علة واحدة خارجة عن هذا العالم، هي الذات الإلهية الواحدة غير المتكثرة، فهو يقول عن الذات الإلهية:"فإذن ليس كثيرا، بل واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً. لا يشبه خلقه، لأن الكثرة في كل الخلق موجودة، وليست فيه بتة، ولأنه مبدِعٌ وهم مبدَعُون. ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم"([64]).

إذا الأشياء المحسوسة عند **الكندي** متكثرة بالأنواع ومتحدة بالأجناس، فالحيوان واحد بالجنس كثير بالأنواع، حيث يضم الإنسان والحمار والحصان... إلخ، فالاشتراك في الوحدة يرجع إلى علة أولى ما بعدها علة، هي علة اشتراكها في الوحدة. وهذه العلة الأولى هي الله

في الواقع نجد أن **الكندي**، ومن خلال العديد من رسائله الفلسفية، يهتم كثيرا لموضوع وجود الله، فهو لم يفرد له مبحثا خاصا وإنما يعرض لهذه الفكرة (فكرة وجود الله) من خلال المواضيع التي يدرسها. فعندما نعود إلى رسالته **"في حدود**

---

[64])- رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص 164.

الأشياء ورسومها"، إضافة إلى رسالته **"في وحدانية الله وتناهي جرم العالم"**، فإننا نجده يتحدث عن فكرة التشبيه بين النفس في البدن وبين الله وتسيره للعالم كله، فإذا كانت النفس هي القوة الخفية التي تسير البدن، فإن الله هو المدبر للكون، ومن ذلك يقول:"السؤال عن البارئ، عز وجل، في هذا العالم، وعن العالم العقلي، وإن كان في هذا العالم شيء، فكيف هو الجواب عنده؟ هو كالنفس في البدن، لا يقوم شيء من تدبيره (البدن) إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن يُعلم البدن إلا بما يرى في آثار تدبير النفس فيه، ولا يمكن أن تعلم إلا بالبدن بما يرى أثار تدبيرها فيه، فهكذا هو العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما إلا بما يوجد في العالم من التدبير والآثار الدالة عليه "([65]).

ج)- برهان التدبير:

كذلك في رسالته **"في الفلسفة الأولى"** قوله:"لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية"([66]).

معنى هذا أن معرفة الوجود وتنظيمه، عند **الكندي**، تدل على وجود منظم له، هو الله. وبالتالي هو "على اقتناع تام بأن بعض المبادئ كمبدأ خلق العالم من لا شيء، وبعث الأجساد، والنبوة لا يمكن للجدل العقلي أن يكون مصدرا لها ولا ضمانا كافيا، لذلك يميز **الكندي** في كلامه عن المعرفة الغنوصية بين العلم الإهلي الذي لا يكشف عنه إلا الأنبياء وحدهم. (...) ولا تتعارض هاتان الصيغتان أو هاتان الدرجتان من المعرفة بل هما على العكس متناسقتان متفقتان"([67]).

إن فكرة الوحدانية عند **الكندي**، نفسها التي عالجها أكثر الفلاسفة العرب والمتكلمون، من حيث أنها تنم عن الروح

---

[65])- رسائل الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، ج1 (مص. س)، ص ص 123، 124.

[66])- المصدر نفسه، ص 35.

[67])- هونري كوربان، (مر. س)، ص 238.

الإسلامية من بعض الزوايا، فما يسوقه لتقرير وحدانية الله، يعتمد في بعض جوانبه على الآيات القرآنية التي تذهب إلى أن الله واحد لا شريك له. يقول الله تعالى:
(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهةٌ إلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا)(*).
(مَا اتَخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ من إلهٍ إذاً لَذَهَبَ كُلُّ إلَهٍ بِمَا خَلَقَ ولَعَلاَ بعضُهمْ علىَ بَعضٍ سُبحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُون)(**).
(قُلْ لَو كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُلوُن إذاً لابتغُوا إلى ذيِ العَرْشِ سَبيَلاً)(***).

لكن هذا، لا يمنع القول من أن **الكندي**، في هذا المجال، قد تأثر كذلك بالتراث الأرسطي، ولو من بعض الزوايا، لأن قضية التوحيد عند أرسطو ليست واضحة المعالم " إلا في بعض العبارات التي تؤدي بنا إلى القول بأن فكرة الإله الواحد موجودة في فلسفته وخاصة عن طريق الذهاب إلى أن العالم واحد،(...) وبالتالي فالعلة الأولى هي واحد، والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثرة يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر والمحرك الأول لا تشوبه الهيولي ولا ذو جسم، فيجب أن يكون المحرك الأول واحد في الحد والعدد "([68]).

يقول **محمد وقيدي** في كتابه " **جرأة الموقف الفلسفي** ":" نعني بالمغامرة الفكرية، التصدي للمشكلات والذهاب في طريق البحث فيها حتى وإن كان ذلك معارضا لما هو سائد من نظريات أو أفكار أو تقاليد، (...) لقد كان الفلاسفة يساهمون بقوة في إنتاج أفكار جديدة "([69])، ذلك ما يمكن الوقوف عليه عند فيلسوفنا **الكندي** الذي استطاع من خلال ما طرحه من أفكار جديدة قال عنها **كارل بروكلمان** karl brokalmen بأنها نشاط علمي كثير التنوع، جاء استجابة " لدواعي الضرورة التاريخية التي كانت

---

*)- القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 22.
**)- القرآن الكريم، سورة المؤمنون، الآية 91.
***)- القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 42.
[68])- كامل محمد محمد عويضة، (مر. س)، ص ص 138، 139.
[69])- محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، أفريقيا الشرق، المغرب، (د. ط)، 1999. ص 78.

تقضي بانتقال الفكر الفلسفي (الذي بدأه المعتزلة) عند العرب من مرحلة الارتباط بالفكر اللاهوتي إلى مرحلة الاستقلال. وقد كان عليه أن يرسي بذلك أساسا متماسكا للتقاليد الفلسفية المستقلة التي سيشيدها الفلاسفة العرب الأتون بعده "([70])، من أمثال **الفارابي وابن رشد**.

[70])- حسين مروة، النزعات المادية .. ج2 (مر. س)، ص ص 49، 50.

الفصل الثالث

آفاق النقد والتجديد

المبحث الأول:
راهنية الفكر العربي

مقـــدمـــة

نعلم جيداً أن تطور الفكر الفلسفي في أي مجتمع من المجتمعات لا يحدث في لحظة زمنية قصيرة. وبالتالي فعملية البحث عن شروط حضور هذا النمط مـــن التفكير وتطوير وجـــوده ضمن سياقنا الثقافـــي العربـــي الراهن يدفعنا إلى التساؤل التالي: **هل تحرير فكرنا الفلسفي اليوم وتطوير وجوده، هو نقل الفكر اليوناني قديما واستمرار للفكر الغربي حديثا ومعاصرا؟ أم هو مسعى جديد للتوصل إلى إبداع فلسفي حقيقي في سياق واقع الثقافة العربية المعاصرة؟**

للإجابة عن هذا السؤال، يتطلب منا الأمر أن نبحث في المنطلقات الأساسية التي تطرح رؤى مستقبلية تنطلق منها فلسفة عربية معاصرة، ذلك أن أفكارها ونظرياتها تحمل قيمة موضوعية على صعيد الفكر الإنساني، لأن الفلسفة لا تنشأ ولا تتطور بمعزل عن الوضع الفكري العام السائد في المجتمع، والمجتمعات متفاوتة من حيث درجة التطور، ومن حيث نوعية المشاكل المطروحة عليها، ومن حيث الوعي بهذه المشاكل في كل جوانبها، "فالمجتمعات التي لا يكون التفكير فيها منفتحا بصورة علنية على القضايا المطروحة بها، لا تكون مؤهلة لاحتضان نشأة ونمو الفكر الفلسفي بها. هناك جدل بين تطور الفلسفة وبين شروط الحوار الفكـــــري العام فـــي المجتمع، فبقـــدر ما تكون الفلسفة نمطا فكريا يذكـــي الحـــوار فـــي المجتمـــع ويؤسس الأفكـــار على هـــذا المبـــدأ، فإن الفلسفـــــة ذاتـــها تتوقـــف فـــي تطورها، من جهة أخرى، على توفر شروط الحوار وإمكانيته في المجتمع"([1]).

---

[1]- محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، إفريقيا الشرق، المغرب، (د. ط)، 1999. ص 14.

فلنلاحظ مثلا نمط التفكير الذي انبثق عن " الأنا أفكر " الأوروبي والغربي بصفة عامة، "قــد أصبحت لــه قيمة شمولية على الصعيد العالمي،"([2])، مــن حيث ممارساته النقدية على ذاته، والتي أصبحت بفضل عوامل كثيرة، سؤالا له قيمته النظرية بالنسبة للإنسان المعاصر. وللإشارة أن هذه القيمة النظرية الشمولية التي يتسم بها الفكر الغربي تنم عن الواقع الحضاري الذي يصدر عنه، حيث أصبحت حضارته حضارة الزمن المعاصر، لأن الهيمنة الواقعية التي تحققت لبلدان أوروبا على أطراف أخرى شاسعة من العالم، لم تطور " الأنا أفكر " بصورة مجــــردة، فحسب، ولكن اتسع مجالها بصورة واقعية أيضا. من هنا وجب التفكير فــي معنى القيمة الشمولية لهذا الفكر.

وقد أكد ذلك **هيجل** Hegel في محاضراته عن تاريخ الفلسفة، بأن الفلسفة تبرز وتتأكد حين يصل الفكر الإنساني إلى درجة من التطور يكون فيها قادرا على التفكير والتأمل في الوجود بكل حرية، أي أنه عندما يَتَحَدَّ هذا النوع من التفكير ذاته ويدركها كقيمة. "يرتبط ظهور الفلسفة في نظر **هيجل** بازدهار الحرية السياسية، علما بأن هذه الحرية ذاتها ترتبط بوعي الفرد بأنه قيمة في ذاته، إذ الحرية تعني في هذه الحالة وعي الفرد بأن قيمته لا ترجع إلى أي شيء آخر بقدر ما ترجع إليه هو ذاته "([3]).

صحيح أن كل فيلسوف يشكل فلسفته من نسق من الأفكار لتصبح فيما بعد ذات قيمة شمولية، وتجد الوسائل التي تساعدها على تحقيق ذلك، بحكم أننا نعيش في زمن يحمل صفة الكونية، لكن العالم اليوم بحاجة على فلسفة كونية تحمل صفة " الاحتواء لكل مشاكل العالم المعاصر، وتعبيرا ومحاولة لحلها بالصورة الأكثر موضوعية"([4]).

---

[2])- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأول 1990. ص 26.

[3])- محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، (مر. س)، ص 15.

[4])- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 27.

في نظرة سريعة على الإرث الفلسفي الذي خلفته "الأنا أفكر" الديكارتية، في الفلسفة الغربية المعاصرة، أنها لم تعد قادرة على احتواء المشاكل المأسوية للعالم المعاصر، مثل القضية الفلسطينية وقضايا الميز العنصري، وكذلك مشكلات التخلف والمجاعة، "فضلا عن الاتهام المعتاد للفلسفة بوجود انفصال بين ما تفكـر فيه وبين المشاكل الواقعية للإنسان، فإنه يبدو أن الصورة المهيمنة فـي الوقت الحاضر للفلسفة، وهي استمرار للفلسفة الحديثة التي نشأت منذ قرون فـي الغرب بصفة عامة، لم يترسخ ضمنها تقليد معالجة مثل هذه المسائل. إن هذه المشاكل توجد على هامش ما تفكر فيه الفلسفات الغربية على اختلاف اتجاهاتها"([5]). كون هذه المشاكل تصدر عن عالم خارج العالم، الذي تصدر عنه تلك الفلسفات، وبالتالي من حقنا القول أن الفكر الغربي المعاصر لم يعد قادرا، في الوقت الراهن على الأقل، على نقل مسعاه في الشمولية إلى مضمون أفكاره ورؤى تحليلاته.

هذا الانفصام فـي شخصية الفلسفة الغربية المعاصرة، هـو الذي يقـود مـن دون شك، الفلاسفة غير الغربيين، أو لنقل فلاسفة العالم الثالث بصفة عامة، والفلاسفة العرب بصفة خاصة، "إلى الاعتقاد بأنهم يجدون في أزمة الفلسفة المعاصرة نقطة انطلاق فكر فلسفي جديد يريد أن يأخذ بعين الاعتبار المشاكل والمآسي السالفة الذكر بالتعبير عنها وتحليل مظاهرها المختلفة"([6]). وقد كان لجرأة الموقف الفلسفي الذي اتخذه **هوسرل** Husserl من **ديكارت** مدخلا للفنومينولوجيا، حيث وجد في حالة الانقسام التي كانت عليها الفلسفة في تلك الفترة دعوة إلى التفكير، والعودة إلى **ديكارت** Descartes، وذلك لما له من أهمية في تاريخ الفلسفة، لأن الفلسفة في عصر **هوسرل**، كان قد أصابها من الضعف ما يعكس عدم قدرة الفلاسفة اللاحقين على **ديكارت**، الاستثمار في إنجازاته الفلسفية.

---

[5]- المرجع نفسه، ص 27.

[6]- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 28.

من هنا وجب التساؤل بالمماثلة عن وضع الفلسفة في سياقنا الثقافي الراهن، "فقد كانت هناك أسماء فرضت نفسها لا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي فحسب، بل وفي تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة، حيث أصبحت هذه الأسماء مراحل من تاريخ الفكر الفلسفي على الصعيد الإنساني، فكانت تركيبا شخصيا لما سبقها ومصدرا لتأثيرات متنوعة في اللاحق عليها"([7]). ونذكر على سبيل المثال **الكندي**، وهو أمر لابد لمؤرخي الفلسفة ألا يغفلوا على ذكر أفكاره.

وما يدل على حالة الضعف التي هي عليها الفلسفة في سياقنا الثقافي المعاصر، هو أنــه لا توجـــد أسماء بارزة استطاعت أن تفرض ذاتها على ساحة الفكر الفلسفي، " وأن تكون لها المكانة ويكون لها الأثر الذي كان للفلسفات العربية الإسلامية السالفة الذكر"([8]). إننا لا نملك فلسفة حية كما يقول **هوسرل**، بل إنتاجا للآثار الفلسفية، هذه الإنتاجات ينقصها الرابط الداخلي، إنها تشبه التعاضد في العمل الفلسفي، عوضا عن النزاع بين النظريات، التي تدل خصوماتها على تضامنها الداخلي وخصوبتها الفكرية، كذلك هو الحال في واقعنا الفلسفي، حيث لدينا " تعارض بين تراكم إنتاج فلسفي يمكن أن نصفه بأنه تربوي تعليمي وتوصيلي للمعرفة الفلسفية، وبين الحاجة إلى فلسفة يمكن أن تقودنا مباشرة إلى التفكير في القضايا الفلسفية المطروحة أو تكون مساهمة في إغناء الفكر الفلسفي المعاصر على الصعيد الإنساني"([9]).إن هذا الأمر يعكس مدى غياب فكرة الحوار الفلسفي الجاد، الخالي من التوافق الكاذب والصمت المتبادل، "لابد من وجود مشكلات مشتركة تتوجه إليها الفلسفات المختلفة متبادلة بصددها الحوار، وهذا ما يغيب في كثير من الأحيان، مع أنه ضروري لقيام الفلسفة وعودتها إلى دورها الحي الذي بدأت

---

[7])- محمد وقيدي جرأة الموقف الفلسفي، (مر. س)، ص 83.

[8])- المرجع نفسه، ص 83.

[9])- محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، (مر. س)، ص 84.

به، والذي رافقها مع كل فلسفة حقة كان لها تأثير كبير في تاريخ الفلسفة"([10]).

نحن في حاجة إلى فلسفة، حتى وإن كانت من الماضي، لكن لديها القدرة على مساعدتنا على التفكير في حل مشكلاتنا الإنسانية الجديدة، لم تكن قد عرفتها هي من قبل، وهذه هي قوة الفلسفة الحية وقدرتها على الاستمرار في التجاوب مع المشكلات الجديدة. وهذا ما يؤكده **هوسرل**، عن الحاجة إلى فلسفة حيه، فهو يقول:(**وهذا ما نقلناه عن محمد وقيدي**)" إن الحنين إلى فلسفة حية، قد أدى في أيامنا هذه إلى نهضات كثيرة، إننا نسأل: ألا تقوم النهضة الوحيدة المنتجة حقا، على إثارة: تأملات ديكارتية من جديد، لا لكي نتبناها في كل أجزائها دون شك، وإنما لكي نكشف قبل كل شيء عن المعنى العميق للعود الكامل إلى "أنا أفكر" الخالص؟ ولكي نُحي من بعد القيم الخالدة التي تصدر عنه؟"([11]).

ولأن الفلسفة لا تكون دون تاريخها، فإن الفلسفة الحية المطلوبة في هذا المقام، هي تلك التي تكمن في العودة النقدية إلى المذاهب الفلسفية السابقة، وإعادة النظر في القضايا الفلسفية المطروحة، من حيث معالجتها والمنهج المتبع في تحليلها. وبهذا لا تكون مجرد إتباع وتكرار لمضمون سابقاتها.

لقد حان الوقت لإحياء نزعة **هوسرل** الإصلاحية في أن نخضع الإنتاج الفلسفي، الذي تعج به ساحتنا الثقافية في أيامنا هذه إلى انقلاب ديكارتي، وأن نباشر في تأمل جديد في هذا الإنتاج، " بما فيه من خليط مضطرب من التقاليد الكبيرة، ومن البدايات الجديدة، (...) **أليست فوضى الوضع الراهن نتيجة لفقدان اندفاعات (التأملات) لما كان فيها من حيوية أولى، بسبب اختفاء روح المسؤولية الفلسفية الأساسية؟ ما المعنى الجوهري لكل**

---

[10]- المرجع نفسه، ص 84.

[11]- محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، (مر. س)، ص 85.

فلسفة حقيقية؟ أليس هو السعي إلى تحرير الفلسفة من كل حكم سابق ممكن في سبيل أن نجعل منها علما مستقلا حقيقيا يتحقق بفضل البداهات الأخيرة المستمدة من الذات نفسها، ويجد في هذه البداهات تبريره المطلق؟"[12].

إن الموضوعات التي يجب على الفلاسفة العرب أن يتناولوها بالدرس، تختلف دون شك من حيث اتساعها ونوعيتها، عن موضوعات مفكري العالم، لأن "الموضوعات التي تهتم بها الفلسفة المعاصرة قد تبرز الفلسفة في صورة التفكير المجرد، وبوصفهم فلاسفة، يسعى المفكرون العرب إلى تناول قضايا الإنسان المعاصر بصفة عامة، ولكن بوصفهم فلاسفة يريدون الالتحام أكثر بواقعهم "[13]. من هنا جاء المسعى إلى أن يكون هذا التفكير في الإنسان العام والمجرد انطلاقا من إنسان عيني هو الإنسان العربي.

من هذا المنطلق يريد الوعي الفلسفي العربي المعاصر، أن يُكوِّن لنفسه، من خلال واقعيته التاريخية، وعيا جديدا، لا أن يكون استمرارا لوعي قديم، ونقطة انطلاق نحو شمولية جديدة، وتقوم هذه الإرادة لدى الوعي الفلسفي العربي المعاصر، على أساس القطيعة مع الوعي الغربي بناء على التناقضات الكامنة في شموليته الفكرية التي هيمن بها منذ قرون، ولا تزال مظاهر هيمنته مستمرة على الفلسفة العربية على الخصوص.

إن الفلسفة العربية المعاصرة، "تريد أن تقوم على أساس تجاوز التناقض الذي وقع فيه الفكر الغربي منذ انطلاقته الحديثة بين دعواه الشمولية وطموحه في ذلك، وبين عدم قدرته في الوقت الراهن على استيعاب عمق كل المشكلات المطروحة على إنسانية الزمن المعاصر"[14].

---

[12]- المرجع نفسه، ص 87.
[13]- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 28.
[14]- المرجع نفسه، ص 28.

هذا التناقض يستشعره كل مثقف عربي عندما يريد أن يستعيد الفكر الغربي، لمعالجة مشكلاته اليومية، فيجد نفسه بين مطرقة تقليد واستمرار هذا الفكـــر، فيصبح مجـرد صدى وموطن لـــه، وسندان التوجهات العلميـــة الساعيـة إلـى تغيير المجتمع وتحريره من رواسب الهيمنة على جميع أصعدتها.

ومحاولة منها لفرض قطيعة مع هذا الوضع، تحاول بعض التيارات الفلسفية اليوم في عالمنا العربي، " تجاوز هذه الهوة التي تفصل النظر عن العمل في مجال تأسيس مجتمع جديد في المجتمعات التي خضعت سابقا للهيمنة الاستعمارية. هذه التيارات الفلسفية هي التي تشكل اليوم منطلقا لفكر فلسفي (...) جديد يسعى إلى أن يأخذ بعين الاعتبار، من مشكلات الإنسان المعاصر، ما لم تستطع الفلسفة الغربية أن تستوعبه"([15]).

يقول **محمد وقيدي** في كتابه "بناء النظرية الفلسفية ": "لقد كانت الفلسفة الأوروبيـة التـي انطلقت مـن " **الأنـا أفكـــر** " الديكارتيـــة عقلانيـــة، لأنهـا كانت فـي البداية تعبيرا عن طموح الإنسان الأوروبي زمن نشأتها في بناء مجتمع جديد. ولكن هذه الفلسفة غدت لا عقلانية عندما ارتبطت **الأنا أفكر** بمقولات أخرى: أنا أستعمر، أهيمن، وأوجه التطور المادي والفكري للآخرين. وبين مكانته الفلسفة الأوروبية في الماضي بفضل تعبيرها عن طموحات مشروعة، وما هي عليه في الوقت الحاضر من عدم قدرة على استيعاب مشاكل وطموحات جديدة، تريد الفلسفة في العالم الثالث، ومنه العالم العربي أن تملأ فراغا نظريا تجد فيه نقطة انطلاق"([16]).

1)-شروط الفلسفة الكونية:

إن الفكر الشمولي الذي خلفه الوعي الفلسفي الغربي، لم يعد قادرا، كما أسلفنا، على معالجة كل المشاكل الإنسانية، ولهذا

---

[15])- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 29.

[16])- المرجع نفسه، ص 29.

السبب كان على الفلسفة العربية خصوصا وفلسفة العالم الثالث عموما، أن تبحث عن قيمة شمولية فلسفية أخرى تتحقق عبر شروط جديدة. تجعل منها فلسفة ذات قيمة إنسانية شاملة.

ومن هنا وجب التساؤل عن قيمة الانشغالات التي يطرحها الفكر العربي المعاصر، إذا ما كانت تتعلق بمشكلات الإنسان المعاصر على الصعيد الكوني؟ أي "**هل أصبحت الاقتراحات النظرية التي يتقدم بها مفكرو العالم الثالث فاعلة على الصعيد العالمي؟ وهل تجد هذه الاقتراحات من الوسائل ما يمكنها من أن يكون لها الصدى على الصعيد على الصعيد العالمي؟** "([17]).

تتركز إمكانيـــــة البحث عـــن القيمة الشمولية فـي الفلسفة العربية المعاصرة، فـــي الدعوة التي نجـدها عند الكثير مـن الباحثيـــن العرب المعاصـــرين، فيما يسمى بالإبداع.

في حقيقة الأمر، نحن " نورد هذه الدعوة لأننا نجد أنفسنا متفقين معها في زاوية معينة من النظر إليها. وهذه الزاوية من النظر هي القول بأن على المفكر العربـــي، (...)، أن يتخلص من إطلاقية سلطة المرجعية فـــي طرحه لإشكالاته وفـي بنائه لنظريته. فحيث لا يزال (...) يبحث دائما عن مشروعية لإشكالاته ونظرياته عبر نظام مرجعي آخر، فإن السلطة ستكون في هذه الحالة للإستشهاد بنص ما قد يتطلب في الأصل من أجل تأييد الفكرة أكثر مما ستكون لهذه الفكرة ذاتها كحقيقة، إن سلطة انتساب الفكرة إلى النظرية، (...) على حساب الاهتمام بالواقع المباشر وعكسه وتفسيره، (...) تجعل المفكر العربي أسير سلطة المرجعية الفكرية، لتنقله إلى سلطة مشاكل العالم المعاصر"([18]).

ما يسمى إبداعا، هو أن تكون مساهمة المفكر العربي، بناء على المعطيات الخاصة، في بناء النظرية الفلسفية الإنسانية الشاملة، عن طريق " إعادة القوة إلى " الأنا أفكر " وذلك بإعـــادة النظر في كل النتاج الذي تولد عن " الأنا أفكر" فـي

---

[17])- **محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 30.**

[18])- **المرجع نفسه، ص 30.**

مرحلتها الأولـــى منذ **ديكـــارت** إلـــى الآن. على أن هذه الإعادة للنظـــر لا تعنـــي الرفض المطلق، بقـــدر ما تعني الفحص النقـــدي لكل هـــذا التراث الفلسفي"[19]، وللمفكر العربـــي اليـــوم الفرصة السانحـــة فـي إعـــادة النظر فـــي مشكلات العالم المعاصر التي لم تجد لها مكانا ملائما ضمن الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر.

2)-الراهنية:

تثير الممارسة الفلسفية اليوم، على ساحة الفكر العربي الإسلامي، مجموعة من الأسئلة، أهمها، **هل لهذا الفكر راهن مثل راهن الفكر الفلسفي الأوروبي؟ وهل استثمر هذا الفكر كل ما ورد إليه من ثقافات مثل ما كان عليه الحال مع الفلسفة العربية الإسلامية في القرون الوسطى؟**، وبالتحديد مع **الكندي**، وما فعله عند معالجته للقضايا، التي طرحتها، الفلسفة اليونانية، قبل ذلك، وعالجتها من وجهة نظرها الخاصة، حيث كان للفلسفة العربية الإسلامية في بداية عهدها موقف يعكس نظرة المسلمين المتشبعين بحضارتهم الإسلامية، فقاموا بتجميع هذه الثقافة وترجمتها ثم استخراج أفكار وتصورات معينة منها، تخدم واقع الحال الإسلامي. **وهل تحرير فكرنا الفلسفي اليوم، هو نقل للفكر اليوناني قديما واستمرار للفكر الغربي حديثا ومعاصرا؟**

يبدو أن راهنية الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي، ليست هي راهنية الفكر الأوروبي، بمعنى (حاضر وفعل)، ولكي يكون كذلك يجب عليه أن يعيد التصور في بناء تاريخ الفلسفة بصورة تبرز حضور الفلسفة العربية الإسلامية، الحضور الذي كان لها بالفعل، في العصور الوسطى، الحضور الفعلي والحضور الكامن، أي نريد من الفعل الفلسفي العربي المعاصر، أن يساهم في تاريخ الفلسفة خارج كل مركزية، وذلك بالاعتماد على الحقائق التي يقدمها لنا التاريخ، فقد نشأت الفلسفة في اليونان على

---

[19])- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 30.

أيدي فلاسفة اكتسبوا القدرة على التفلسف بما تعلموه من احتكاكهم بالثقافات الأخرى(*)، كذلك الفلسفة العربية الإسلامية، التي بدأت منذ بداية عصر الترجمة في القرن الثامن الميلادي لتعيش فترة ازدهار من القرن التاسع إلى الثاني عشر، (من **الكندي** إلى **ابن رشد**)، ثم لتندمج وتتدخل مع التصوف وعلم الكلام والفكر الشيعي إلى القرن الماضي. ثم تأتي بعد ذلك المرحلة المعاصرة التي هيمنت فيها المركزية الأوروبية إلى درجة أصبح معها الفكر الفلسفي مرهونا بالتصور الذي شيدته ومازالت تقدمه هذه المركزية.

والحديث عن راهن الفكر الفلسفي اليوم هو بالضرورة حديث عن المشتغلين بالفلسفة، أي أولئك الذين يسعون إلى بناء نظرية فلسفية، وبالتالي "البحث في المنطلقات التي يمكن أن تنطلق منها فلسفة عربية معاصرة، لكي تصبح لأفكارها ونظرياتها قيمة موضوعية على صعيد الفكر الإنساني المعاصر([20]). **وما طبيعة النقد في العمل الفلسفي العربي الراهن وكيف ننزله في الجدل الفلسفي الدائر في العالم حاليا؟** و" تصبح المسألة المطروحة إذن هي البحث في اندراج الفيلسوف العربي ضمن الفترة المعاصرة من تاريخ الفلسفة، وبناؤه لإشكالية جديدة أو مساهمة أفكاره في بناء بعض الإشكاليات على الصعيد الإنساني"([21]).

أو يمكن توجيه السؤال على نحو آخر: **لماذا لا نجد من بين الأسماء التي أغنت الفكر الفلسفي في القرن العشرين اسما**

***)- احتكت الفلسفة اليونانية بالرياضيات المصرية والفلك البابلي وما ارتبط بهما من معارف وتصورات حول الإنسان والطبيعة وما وراء الطبيعة، وعاشت هذه الفلسفة ثلاثة قرون، ابتدأ من السادس قبل الميلاد، من طاليس أول فيلسوف يوناني إلى أرسطو الذي انتقلت بعده الفلسفة إلى خارج اليونان، إلى مصر بالإسكندرية وإنطاكيا بالشام، لتمتد شرقا إلى فارس وغربا إلى روما، وقد عمرت هذه الحقبة المسماة بـ"العصر الهيلنستي"، اثني عشر قرنا، ابتداء من آخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الثامن الميلادي.**

[20])- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأول 1990. ص 26.

[21])- المرجع نفسه، ص 39.

عربيا يمكن أن نقول إن له إضافات مجددة في مجال الفكر الفلسفي؟

إن عدم حضور فلاسفة في الفكر العربي المعاصر، هو دليل على أن الفكر في العالم العربي غير قادر على مجاراة العقلانية الأوروبية، وإنتاج ثقافة عقلانية، وتاليا عدم قدرته على إنتاج خطاب فلسفي.

إن هذا الوضع يجرنا إلى القول أن هناك أسبابا كامنة وراء هذا العزوف عن الإنتاج، وأن الإنتاج الفلسفي في أوروبا وأمريكا، قد اتبع تقليدا، "بدأ منذ التجديد الذي عرفته الفلسفة الأوروبية في القرن السابع عشر الميلادي مع الفيلسوف الفرنسي **ديكارت**"([22]).

أما الإنتاج الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة فإنه عرف بعض العوائق حالت دون إنتاج خطاب فلسفي، ومن ضمنها الأسباب التالية:

1- التأرجح بين التراث والإنتاج الفكر العالمي المعاصر، أي أن المفكر العربي اليوم لم تعد له القدرة على التوظيف الإيجابي لتراثه الفكري في خضم الإنتاج الفكر المعاصر، سواء كان علما أو تقنيات أو فلسفة، حيث لم يستطع أن يجمع بينهما في نظرية واحدة جديدة.

2- غياب المنهج العلمي الذي من شأنه يساعد على تجديد مسيرة الإنتاج الفكري والوصول به إلى المعرفة الحقيقية، تلك هي الطفرة التي "عرفها الفكر الأوروبي الحديث، حين وقع فيه استبدال منهج بآخر جديد رمز إليه فيلسوفان أحدهما عقلي هو **ديكارت**، والثاني دعا إلى اعتماد التجربة في البحث وهو **بيكون** Bicon "([23]).

---

[22]- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، عالم الفكر، العدد الرابع، المجلد الثلاثون، 2002. ص 116.

[23]- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص 117.

3- سوء التعامل مع التراث، حيث كان ينظر إليه نظرة موحدة، دون التمييز فيه بين مظاهر القوة التي يمكن الاستناد إليه في الحاضر، وما يمكن أن نعده أنقاضا ليس لها تأثير سلبي في حاضرنا.

4- لقد ساعدت هذه النظرة الموحدة للتراث على الارتماء في أحضانه والتسليم بسلطته فأضحى يلازمنا في حياتنا المعاصرة، نعود إليه لحل مشاكلنا الراهنة وكأنه يحمل حلولها مسبقا، " متناسين أن مشكلاتنا الحالية ليست، على رغم التماثل الظاهـــر، هـــي مشكلات أسلافنا نفسها، وأن علينا أن نفكر فيها مـــن جديد، مـــن دون أن نجعل للماضي سلطانا لا مرد لمرجعيته عل فكرنا"([24]).

5- سلطة السياسي على الحياة الفكرية، واستبداد المالكين للسلطة في المجتمع ومنعهم لكل من يخالفهم والتضييق عل فكرهم الحر، والجمع بين السلطة والرأي، "حيث أصبح السلطان وبسب سلطانه السياسي، صاحب الرأي، لا أن يكون صاحب رأي، بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس أراؤهم"([25]).

6- سيادة الفكر الخرافي والعقل الغيبي الذي يؤدي إلى تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات. فلا يمكن لحياة مجتمعية يسودها مثل هذا التفكير أن تنتج ثقافة عقلانية وفكر فلسفيا(*).

غياب إنتاج فلسفي بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، يعزوه **نجيب محمود** إلى كون الإنتاج الحالي، وهو أحد المشاركين فيه، أنه يتسم بكونه مجـرد أصداء تردد بعض ما جاء فـي الفكر الأوروبي، وهو إنتاج ينصرف إلى الدراسات الأكاديمية التـــي تعـــرض موضـــوعات ومذاهب عرضا أقـــرب إلـــى التاريـــخ منـــه إلـــى تكويـــن فكـــر جـــديد مبتكر.

---

[24])- المرجع نفسه، ص 117.

[25])- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة. 1982. ص 27.

*)- لقد عبر نجيب محمود عن هذه الفكرة بكثير من التوضيح في كتابه تجديد الفكر العربي السالف الذكر.

فالمعرفة التي اكتسبها العرب عن أنفسهم في العصر الحديث يقول عنها **هشام شرابي:**" إنما هي بمعظمها معرفة أوروبية أو غربية في الأصل، نقلت إليهم بواسطة العلوم الاجتماعية والإنسانية التي أنتجها عصر التنوير الأوروبي وصاغتها المدارس الفكرية المختلفة في القرن التاسع عشر، (...) وهذه المعرفة اليوم تعاني الأزمة الفكرية عينها التي تعانيها العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب "([26])، يتعلق الأمر " بأسس الفكر الموضوعي ومقولاته وادعاءاته العلمية والكلية "([27])، ذلك أنه لا يمكن اعتبار الأنماط الفكرية "أنماطا إنسانية شاملة تنطبق على جميع البشر، كما يقول **ريتشار شويدر** Richard Shweder "([28])، لأنها على أنواع، ومختلفة باختلاف سياقها الحضاري والتاريخي. فهذه السياقات هي التي يتشكل على إثرها الأفق الحضاري الإنساني الخاص، المبني على التجربة والإدراك والتفسير والتاريخ، وفي هذه العملية تلعب اللغة دورا رئيسيا كما يعبر عن ذلك هيدغر Heidegger ، فهي التي " تضفي على التجربة والإدراك بنية مسبقة، فتجعلنا نرى العالم بضوء معيَّن تحدده هذه البنية المسبقة "([29]).

وقد مثل هذه الحركة النقدية الكثير من النقاد العرب خلال العقود الأربعة الأخيرة، محاولين بذلك التخلص من سيطرة الفكر الغيبي الديني الأصولي، ونماذج الفكر الأبوي(*) الحديث وإدعاءاته التحديثية.

---

[26])- هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990. ص 49.

[27])- المرجع نفسه، ص 49:

[28])- Richard R. Shweder, « Divergent Rationalistes, » in : Donald W. fiske and Richard R. Shweder, eds, Metatheory in science (Chicago, III: University of Chicago Press, 1986).

عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 49.

[29])- المرجع نفسه، ص 49.

(*)- المقصود عند هشام شرابي بالفكر الأبوي هو " السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية المتمثلة بالنموذج الأبوي والنابعة منه والمتجسدة في علاقات المجتمع وحضارته ككل" المرجع نفسه، ص 11.

وسنعرض على سبيل المثال بعض النماذج لهذه الحركة النقدية الجديدة منذ نشوئها في السبعينيات من هذا القرن، مثلت اتجاهات فكرية مختلفة في الحركة النقدية، (الماركسية، الفرويدية، البنيوية، التفكيكية، وأخيرا الحركة النقدية النسائية)(*). فنذكر منها، كتابات **أدونيس وحسين مروة، عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، ومحمد أركون، وطيب تيزيني، وإلياس مرقص**. نفس النشاط النقدي يمكن ملاحظته في حقل علم الاجتماع مع **حليم بركات وعلي زيعور ومصطفى صفوان**، وعلى مستوى حقل النقد الأدبي نجد كذلك على سبيل المثال أعمال كل من **كمال أبو ديب وعبد الفتاح كليطو وعبد القادر الفاسي الفهري ومحمد بنيس وعبد الكبير الخطيبي**. أما الأقلام النسائية فنجد ثلاث مفكرات عربيات تناولن موضوع المرأة بجد ورصانة، وهن **نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وخالدة سعيد**. تعمل هذه الأسماء السالفة الذكر على "قراءة التاريخ العربي الإسلامي بأسلوب نقدي يثير التساؤل حول صحة الأصالة في القراءات الدينية الأصولية والقراءات الأبوية التقليدية والمستحدثة معا"([30]). يقول **أدونيس** :" ما الأصالة وكيف نحدّد الأصالة؟ كيف يمكن أن نفسر طبيعة العلاقة بين ما مضى، وما هو كائن وما يأتي؟ لماذا انحط الشعر العربي والثقافة العربية، بعامة، وهل تكفي الإشارة إلى الانحلال السياسي أو إلى النفوذ الأجنبي لتفسير هذا الانحطاط؟ كيف نعلل الصلة الجوهرية القائمة بين اللغة والدين والسياسة؟ وما تعني الحداثة بالنسبة إلى العربي؟"([31]).

***)- يسجل هشام شرابي ملاحظة مهمة حول الموضوعات التي تتناولها هذه الكتابات النقدية، وهي أنها تتحاشى المجابهة السياسية من جهة وتتجنب التجريدات الطوباوية من جهة أخرى، أي أنها تضع جانبا خطاب الجيل السابق باتجاهاته السياسية المباشرة وبنزعته الطوباوية (الوحدة العربية، النزعة الإشتراكية)، وهذا يعود إلى سبب واحد هو أن هذا الجيل جيل النكسة، اضطر أن يلجأ إلى الكتابات بأسلوب آخر، أسلوب معتدل. أنظر هشام شرابي المرجع السابق، ص 53.**

[30])- هشام شرابي، (مر. س)، ص 53.

[31])- أدونيس علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول: بحث في الإتباع والإبداع العربي عند العرب، ج1، دار العودة، بيروت، لبنان، 1973. ص 19.

لقد تبنى كل واحد من هذه الأقلام النقدية مسألة معالجة التخلف العربي من منظور منهجي معين، حيث يتوازى **عبد الله العروي** مع **أدونيس** في قراءتهما النقدية للثقافة العربية التي تنطلق من موقع علماني راديكالي يطرح بشكل جذري مسألة المعنى والنسبية التاريخية للمقولات الفكرية.

أما **محمد أركون**، فيركز في مسألة تناوله للتاريخ الإسلامي على كسر الطوق التقليدي للفكر، الذي احتكر التفسير القرآني، وتفسير التاريخ العربي الإسلامي، عن طريق القيام بقراءة النصوص التاريخية والدينية قراءة جديدة تعتمد أساليب علوم اللسانيات، والسيميولوجية الجديدة، ومنهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية (*).

نفس الاتجاه نجده عند **محمد عابد الجابري**، الذي يسعى إلى نفس الهدف، وهو إعادة قراءة التراث الإسلامي من منظور علمي حديث، معتمدا على مفاهيم فوكوية، فهو يرى أن الخطاب الأصولي، وأسلوبه النظري، هو مجرد ترديد للفكر الموروث، وهو تعبير مغلوط يتنافى مع الفكر العلمي الحديث، ويقول في ذلك:" وهكذا فالظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من آلية النهضة فيها للدفاع أيضا ... فأصبح التراث هنا مطلوبا ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضا وبالدرجة الأولى من أجل تدعيم الحاضر: من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات"([32]). فالتراث بالنسبة **للجابري** هو أن يخلف الابن الأب، بينما أصبح هذا التراث بالنسبة للوعي العربي المعاصر، يمثل حضور الأب في الابن، أو لنقل حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر.

---

*)- **Mohammed Arkoun, Lectures de Coran, Maisonneuvre, Paris, 1982.**

[32])- **محمد عابد الجابري، نقلا عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 55.**

نفس الموقف يتخذه بالنسبة للفكر الغربي الذي يدعي بأنه يمثل التاريخ العام للفكر للإنساني، فهو يرفضه لادعائه من احتكار الفكر اللاغربي باعتباره من الهوامش.

يحاول **الجابري** الابتعاد عن الموقف الإسلامي التقليدي والموقف الغربي، بـــإتباع اتجاه نقدي جديد يقوم على التحليل الابستيمولوجي متجنبا كافة المواقف الإيديولوجية (كما ذكرنا سابقا) على نمط تحليل **فوكو**، حيث يقول:" نعم لقد حددنا منذ اللحظة الأولى نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد الإيبستيمولوجي لا الإيديولوجي. وحددنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردنا أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأساسي، مشروع: "نقد العقل العربي ". ولكننا لم نكن، قبل البدء بالعمل، قد حددنا نموذجا معينا نقتديه، (...). لقد تركنـــا المادة التـــي تعاملنا معها تشاركنا الاختبار. لقـــد كنا حريصين على احتـــرام موضوعنا فلم نترك أيـــــة سلطـــــة مرجعيـــة تمارس هيمنتها عليه، بل فضلنا أن يمارس هـــــو بعض (الهيمنة) علـــى جميع السلطات المرجعية التـــي تشد إليها المفاهيم التـي نوظفها. وقد فعلنا ذلك، فيما نعتقد، بوعي لا باستسلام "([33]).

أما الباحث والكاتب **هشام جعيط**، فقد أثار نفس القضايا التي طرحها كل من **أدونيس وأركون والجابري**، لكن من منطلق أن هناك اختلاف قد طبع التجربتين المغربية، وأختها في المشرق، فالفارق بين التجربتين مرده "تخلف التجربة المشرقية على الرغم من استقلالها السياسي المبكر والسابق عن استقلال المغرب، وأحـــد أهم أسباب هـــــذا التخلف الحضاري هـــو أن المشرق لم يتعرف إلى الغرب مباشرة، كما حصل في بلدان المغرب، فلم يلقح ... مباشرة بالثقافة الغربية [و] آل ذلك إلى استيعاب مضطرب أو مغلوط لمكاسب الحداثة العالمية، كما ترتب

---

[33]- المرجع نفسه، ص 57.

على ذلك نظرة لا تقل خطأ للتاريخ العربي القديم"([34])، أما التجربة المغربية فهي في نظره تجربة خصبة، ذلك أنها كانت في مواجهة مباشرة للحضارة الغربيـــة، مما نتـــج عنه اهتزاز وتمزق فـــي الفرد والمجتمع، هذا التمزق أفرز مسافة تجـــاه الـــذات.

يعالج **هشام جعيط** هذه الإشكالية، في إطار قضية التراث والدين والهوية، ومشكلة الحداثة، مصرا على الانفتاح العلمي، ويرفض كل ارتباط بأي موقف إيديولوجي، ويقول :" يميل العرب إلى قبول آخر ما اكتشفوه، بحرارة وحماس. فإذا كانوا هم مع الحداثة فالبقية تكون مجالا لازدرائهم. وإذا كانوا ثوريين، فلا يبقى مكان إلا للثورة. وإذا كانوا تقدميين، يصبح كل اقتراح بنَّاء ينظر إلى المستقبل اقتراح فارغ (...) وكأن الإبداع مستحيل، فلا يمكن أن يأتي الشيء القيم إلا من الخارج أو من الماضي ..."([35]).

ومن هذا المنظور يرى **جعيط** أن العالم العربي قادر على أن يلعب دورا ثقافيا بارزا إذا ما "استرجع تراثه الإسلامي (وأصبح) مهدا للثقافة الإسلامية، على النمط الذي صارت فيه أوروبا مهد الحداثة الغربية "([36])، وهذا أمر ممكن تحقيقه في نظر، كذلك، **هشام شرابي**، وذلك بالعودة إلى التراث الإسلامي.

وبالمنظور الماركسي نجد كل من **طيب تيزيني وحسين مروة وإلياس مرقص**. يهدف **طيب تيزيني** في مشروعه " **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة الحاضرة**" إلى وضع مقدمة تبحث في القضايا النظرية والمنهجية تتعلق بدراسة التراث والتاريخ البشري عموما، والتراث العربي خصوصا، مستعينا بذلك بالمنهجية الجدلية التاريخية والمادية كأداة للبحث العلمي.

---

[34])- هشام شرابي، (مر. س)، ص 58.

[35])- المرجع نفسه، ص 58.

[36])- هشام شرابي، (مر. س)، ص 59.

أما **حسين مروة** وهو، كذلك، أحد ممثلي التيار الماركسي في دراسة التراث الإسلامي، فإنه يعتقد أن العلمانية السائدة في أوساط المثقفين العرب ما هي إلا شكل من أشكال الاستعمار الثقافي الغربي، فالذين بشروا بها عندنا ودعوا إلى الانقطاع ما بين ثقافتنا المعاصرة وبين تراثها الفكري، " لا يقصدون توجيه الجيل العربي نحو التكنيك (التقنية العلمية) العلمي الغربي بل نحو الإيديولوجية البرجوازية الغربية (...) والغرض الأساسي الذي يرمون إليه هو إبعاد هذا الجيل عن مشكلات بلاده ذات السمات والاتجاهات التي تحددها ظروف المعركة التحريرية التقدمية القائمة الآن في بلاد العرب بأقصى حدتها"([37])، من هنا يدعو **حسين مروة** إلى تبني الماركسية كردة فعل على هذا التيار البرجوازي الرأسمالي الغربي، وتطبيق منهجها في تفهم الإسلام، وتفسير تجربته التاريخية مما يمهد إلى التغيير على الصعيدين الاجتماعي والثقافي.

وأخيرا، وفي نفس التيار الماركسي، نجد **إلياس مرقص** يدافع بكل قوة عن الماركسية الغربية، أي " الماركسية المنفتحة على العلوم الإنسانية والنظريات النقدية الغربية، لاهتمامه الخاص بالقضايا الإبستمولوجية والنظرية. فيطرح من هذا المنطلق السؤال التالي هل الفكر العربي فكر؟"([38])، فَيُجيب من منطلق أن الأسلوب هو الذي يحدد الفكر، وبما أن أسلوب الفكر العربي قائم على الفقه وأصوله، فهو بالتالي فكر إيديولوجي وإيماني، يعيدنا، في عصر متقدم، إلى حالة سابقة، تمثل مادة لتاريخ عالمي نحن خارجه.

وفي ميدان علم الاجتماع النفسي، يمكننا تمثيل هذه الحالة من خلال أعمال **حليم بركات**(*)، **وعلي زيعور**(**)، **ومصطفى**

---

[37])- المرجع نفسه، ص 61.

[38])- هشام شرابي، المرجع نفسه، ص 61.

***)- حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.**

صفوان(***). يتخذ **حليم بركات** في دراسته لبنية المجتمع العربي وديناميكيته الاجتماعية والسياسية موقفا نقديا يعالج فيه قضاياه ليس من زاوية التخلف فحسب، بل من حيث هو مجتمع مغترب عن ذاته ويسعى جاهدا ليتجاوز اغترابه، "فيُصَوَّبُ من خلال اللغة والمفاهيم التي يستعملها في تحليله، ضوءا قويا على العديد من الإشكاليات التي يجابهها النقد الجديد فيضعها ضمن أفقه التحليلي ونقده المركز"([39]).

نفس العمل يقوم بـه **علي زيعور** فـي تحليله النفسي للذات العربية، وهو فـي نظر **هشام شرابي** أول " من طبق أسلوب ومفاهيم علم الاجتماعي النفسي فـي تحليله للمجتمع العربي المعاصر"([40])، حيث عالج المجتمع العربي كـ"ذات" مستعملا " الطرائق التجريبية، (ملاحظة، تسجيل، تحقيقات ميدانية، مناهج مقارنة)، والطرائق العيادية (التحادث، الملاحظة، الروائز، اختبارات الإسقاط)"([41]).

أما دراسة **مصطفى صفوان** فتعود أهميتها إلى ترجمة كتاب **سيغموند فرويد** freud، " تفسير الأحلام"، لتضع أمام الناقد العربي "الإطار الفكري واللغة التحليلية الفذة التي صنعها **فرويد** في متناول النقاد الجدد بشكل شامل"([42]).

وفي ميدان النقد البنيوي وما بعد البنيوي (التفكيك الفلسفي والأدبي)، تبرز كتابات، **كمال أبو ديب، وعبد الفتاح كليطو، وعبد القادر الفاسي الفهري، ومحمد بنيس، وعبد الكبير الخطيبي.**

)- علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت، 1977.**

***)**- سيقموند فرويد، تفسير الأحلام، تر: مصطفى صفوان، دار المعارف، القاهرة. 1981.**

[39])**- هشام شرابي، (مر. س)، ص 62.**

[40])**- المرجع نفسه، ص 63.**

[41])**- علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، (مر. س)، نقلا عن هشام شرابي (مر. س)، ص 63.**

[42])**- هشام شرابي، (مر. س)، ص 63.**

في كتابه "جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر"(*)، يطبق **كمال أبو ديب** " المنهج البنيوي بشكل شامل ويعرض المفاهيم التي يمكن استعمالها في النقد الأدبي والاجتماعي والسياسي، حيث، أنه، يعتقد أنه من المستحيل بعد البنيوية، أن نرى العالم ونعاينه كما كان الفكر السابق علينا يرى العالم ويعاينه"([43])، ويهدف **كمال أبو ديب** من وراء تبنيه المنهج البنيوي، إلى تغيير الفكر العربي في معاينته للثقافة والإنسان العربي، ونقله "من فكر تطغى عليه الجزئية والسطحية والشخصانية، إلى فكر يترعرع في مناخ الرؤية المعقدة، المتقصية، الموضوعية، والشمولية الجذرية في آن واحد "([44])، والبنيوية عند **كمال أبو ديب** هي منهج وطريقة في معاينة الوجود، نفسها نفس الماركسية، هي " تثوير للفكر وعلاقته بالعالم وموقعه منه وبإزائه، (...)، فهي بصرامتها وإصرارها على اكتناه المتعمق، والإدراك متعدد الأبعاد، (...) تغَّير الفكر المعاين للُّغة والمجتمع والشعر وتحوله إلى فكر متسائل، قلق، متوثب، مكتنه، متقص، فكر جدلي شمولي"([45]).

نفس التوجه، (التوجه البنيوي)، يأخذ به **عبد الفتاح كليطو**، كمعظم زملائه المغربيين المتأثرين **برولان بارت** Roland Barth، متسائلا " كيف ينبغي أن نقرأ؟ ما هي شروط مقاييس القراءة الجيدة؟ (...) من سيقول القول الفصل؟"([46])، طبعا يجيب **كليطو** بقوله:" على القارئ العربي أن يدرس بإمعان كتابات **رولان بارت**، بل عليه أن يحفظها عن ظهر قلب"([47]). ومن جانبه يركز **عبد القادر الفاسي الفهري** على أهمية التحليل اللغوي في

---

*)- كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.

[43])- نقلا عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 64.

[44])- كمال أبو ديب، (مر. س)، نقلا عن هشام شرابي، ص 64.

[45])- هشام شرابي، (مر. س)، ص 65.

[46])- المرجع نفسه، ص 65.

[47])- نفسه، ص 66.

إقامة الأطر النظرية لتأويل الظواهـــر والأحداث الاجتماعية، لأن النظريـــــة وحـــــدها يمكن أن تُوصلنَا إلـــى تصور معين للظاهرة التـــي نعالجها. فالكشف عن المعنى فـــي الخطابات الفكريـــة، لا يتم إلا مـــن خلال التحليل اللغوي.

وبدوره يقوم **محمد وقيدي** بنقل هذه المحاولة النقدية إلى المجال الفلسفي، من منطلق أن الفلسفة العربية المعاصرة عجزت عن الاستفادة من العلوم الإنسانية، بل متبنية " الفكرة المتجاوزة فـــي اعتبار التفكير الفلسفي نمطا أسمى من التفكير يتناول مشكلات أساسية خالدة هي المشكلات الأساسية للميتافيزيقا التقليدية. فضلت نظرة الفيلسوف العربي إلى العلوم الإنسانية نظرة التفكير الجزئي الذي لا يرقى إلى طرح المشاكل الإنسانية في صورتها الأكثر شمولا"([48]). لكن هذا لا يمنع في نظر **وقيدي**، من وجود بعض الكتابات تستجيب إلى اللحظة التاريخيـــة الحاضـــرة، منهـــا الفيلسوف **عبد الله العـــروي** الـــذي نفـــذ إلـــى الفلسفـــة مـــن مدخل التاريخ، فهو " يقدم لنا موقفا فلسفيا متقدما في وعيه بضرورة إبداع فلسفي يستجيب لمقتضايات لحظته التاريخية. كما أننا على صعيد تاريخ الفلسفة، وخاصة دراسة التراث الفلسفي، نجد أعمال **طيب تيزيني وحسين مروة** محاولات جادة على المستوى المنهجي من أجل فهم التراث العربي الإسلامي فهما تاريخيا موضوعيا"([49]). وللدخول في الحوار الفلسفي العالمي يؤكـــد **وقيدي** على ضرورة مجابهـــة الأزمة المعرفية فـــي الغرب، التي حملتها " الثورات التـــي تم تحقيقها فـــي مجال العلوم الإنسانية المتعلقة بالإنسان "([50]).

أما على مستوى الخطاب الأدبي، فإننا نجد الناقد **محمد بنيس** صاحب كتابي "مواسم الشرق" و"ورقة البهاء" يقف

---

[48])- محمد وقيدي، حوار فلسفي " قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة"، دار تبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى. 1985. ص 10.

[49])- المرجع نفسه، ص 10.

[50])- نفسه، ص 10.

موقفا رافضا تجاه الخطاب التقليدي المهيمن، واصفا إياه بالعجز في تفهم إشكاليات العصر أو التفاعل معها، فهو خطاب يراوح مكانه، ويمتاز بالصيغة الشمولية القمعية. ولمواجهة هذا الخطاب، يقترح **محمد بنيس** القراءة التفكيكية، التي هي في نظره، القادرة على التصدي للموضوعات المحرمة في المجتمع، حيث يقول:" لقد اهترأ العالم العربي بتراكم المفاهيم والقيم المتعالية التي تفصل بين الإنسان وجسمه، الإنسان ومستقبله، تحرم متعته وشهوته وتغيره. ومن غير مبالغة نقول إن التحرر العربي يفترض تحرر الجسم هو الآخر. فالعلائق الاجتماعية التي ندعو إلى تغيير بنياتها، من حالاتها الإقطاعية المتخلفة، غير منفصلة عن ضرورة تحرير الجسم الذي سلطت عليه أصناف القهـــر". ويضيف:" إن تفكيك الأرضيـــــة اللاهوتية سابق علـــى كـل نقد، لأنه ينزلنا من السماء إلى الأرض، وقد آن لهذه السماء المتعالية أن تكف عـــــن تغييب جسمنا، وتشطيره إلـى نـــور وظلام، يميـــن ويسار، خيـــر وشـــر، ملائكة وشياطين. آن لهـــذا الجسم أن يحتفل بشهوته ومتعته، يبـــدع قيماً أخرى ليست مـــن الضرورة تحديدها مسبقا"([51]).

نفس المنهجية التفكيكية نجدها عند **عبد الكبير الخطيبي**، الذي يرى أن الاستقلال الفكري، لا يتم عن طريق إتباع أحد النموذجين، تقليد النموذج الغربي أو العودة إلى النموذج التراثي التقليدي، بل لابد من تجاوزهما، عبر عدم المرور بكل المراحل التي مر بها الفكر الغربي، كذلك عدم الاعتقاد بإمكانية عقد صلة مع المعرفة العربية القديمة، فهو يؤكد على ضرورة التخلص من الهيمنة الفكرية الغربية، فهي ملوثة في أعلى تعابيرها بعقدة التمركز حول الذات، لذلك " يجب الحـــذر الشديد عند استعمال مفاهيم العلـــوم الإنسانية الغربية، فلا تكفي ترجمتها بل يجب تحليلها مـــن موقع فكري مستقل وصيانتها عن جديد. [ويضيف]

---

[51]- عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 68.

على الوطن العربـــي أن يبـــدأ كل شيء مـــن البداية، أي أنـــه حينما يتمكـــن بعمق من المعرفة الغربية يرى الأمر لا يدعو إلى تبني وترجمة هذه المعرفة فحسب ولكن في الوقت نفسه أيضا تحليل تكوينها، وتحولها، وانقطاعها في المجال التاريخي"([52]). والدخول في نفس الوقت في حوار مع فكر الاختلاف، لأن الفكر العربي كان قد انسحب منذ خمسة قرون، ويعود اليوم ويريد أن يقتحم "عالما تهيمن عليه المعرفة الغربية المطلقة. وعوض أن يباشر بجدية الحوار مع فكر الاختلاف (نيتشه، ماركس، هايدغر) نلحظ أنه يتيه في ميدان العلوم الإنسانية. ولا شك أن هذا المنحى لا يخلو من فائدة. ولكنه غير قادر على أن يخلق تفكيرا جديدا. لهذا أصبح الفكر العربي يتصف بالنزعات التاريخية والثقافوية "([53]).

ومن خلال مفهوم النقد المزدوج أي نقد الذات ونقد الآخر، يرى **عبد الكبير الخطيبي**، أن واقع التعدد في الوطن العربي لا يمكن معالجته على أساس أنه يعود إلى مرحلة الحكم العثماني أو نتيجة للغزو الأوروبي، بل لابد من معالجته على أساس أنه يمثل حصيلة لعملية تاريخية ليست بالضرورة خيرا أو شرا، حيث يجب تقبل التاريخ والتفاعل معـــه بتعدديته. فهو يقول:" إن العالم العربـــي اهتـــز فـي نظامه وتصدع في كيانه الحضاري، فأصبح يعاني من تعددية شاملة، تتجلى فـــي جميع أشكال المثاقفة والاضمحلال. وليس هذا المسلسل في حد ذاته خيرا أو شرا. إنه مسلسل تاريخي ينبغي أن نقوم بتحليله وتطعيمه عن طريق فكر قادر على تحليل الأوضاع المتعددة التي يجتازها العالم العربي ... لذا فأنا أدعو إلى نقد مـــزدوج: ينصَّب علينا كمـــا ينصَّب علـــى الغـــرب، ويأخـــذ طريقـــه بيننا، فيرمـــي إلـــى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا، وهو يهدف إلـــى

---

[52])- المرجع نفسه، ص ص 68، 69.

[53])- عبد الكبير الخطيبي، عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 69.

تقويض اللاهوت والقضاء على الإيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة "([54]).

وفيما يخص حركة النقد النسوية، نجد كتابات كل من **نوال السعداوي**(*)، **وفاطمة المرنيسي**(**)، **وخالدة سعيد**(***).

ففي كتابها "المرأة والجنس"، تتحدث **نوال السعداوي** عن القمع الجنسي الذي يمارسه الرجل علـــــى المرأة في المجتمع العربي، معلنة أن تحرر المرأة الحقيقي، لا يحققه البعث الديني، ولا الحرية الجنسية، بل يقوم على الانعتاق السياسي والاقتصادي، وتضيف، " لن يحـــــرر النساء إلا النساء أنفسهم. وبعد أن يصبحن قـــــوة سياسية لها قدرتها على الفعل واتخاذ القرارات الكبرى. وهذا لن يتم إلا مـــــن خلال قوة نسائية منظمـــة واعية بحقوقها وأهدافها، فالتاريخ يدلنا علـــــى أن الثورات الاشتراكية وحروب التحرير تسرع بعملية تحرير المرأة فـــي الشرق والغرب، وقـــــد ساهمت حرب التحرير الجزائرية في كسر كثير من قيود المراة الجزائرية "([55]).

وفي مواجهتها للموقف الأصولي من قضية المرأة تقول **نوال**:" التراث أداة توظفه جميع القوى السياسية حسب مصالحها ورؤيتها "([56])، لكن هذه الرؤية في نظر **السعداوي** تفقد للتراث تاريخيته وإنسانية إذا لم يعبر عن المجتمع ككل، ذلك أن المرأة تمثل نصف المجتمع المغيب، وقد عرفت المرأة تشويها عبر كل فكر سواء كان أصوليا أو قوميا، أو اشتراكيا.

---

[54])- المرجع نفسه، ص 70.

*)- نوال السعداوي، المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية. 1972.

**)- Fatima El-Mernissi, Le Harem politique, Paris, S.N, 1987.

***)- خالدة سعيد، حركية الإبداع: دراسات في الأدب العربي الحديث، دار العودة، بيروت، 1979.

[55])- نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، ضمن دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د. ط)، 1971. ص 777.

[56])- نوال السعداوي، في التحديات التي تواجه المرأة العربية في القرن العشرين، تضامن المرأة العربية، القاهرة، 1987. عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 71.

لكنها تؤكد في نفس الوقت أن المجتمع الاشتراكي وحده الكفيل بتحقيق التحرر والمساواة للمرأة العربية، ذلك أن " الوعي الاجتماعي لا يتحقق للمرأة دون تحقيق الوعي الذاتي "([57])، لأن المرأة التابعة لزوجها لا يمكن لها أن تحرر بقية النساء الأخريات أو تحرر الوطن العربي. ومن هنا تؤكد **نوال السعداوي** على ضرورة التحـرر الذاتي أو التحرر الفردي للمــرأة العربية من أجل تحرر شامل للمجتمع العربي.

أما **فاطمة المرنيسي**، فهي كذلك بدوها تؤكد على تحرير المرأة وإعطائها حق المساواة بينها وبين الرجل. فهي تمثل بالنسبة لها القضية المركزية التي تدور حولها قضية الحريات الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي. إذا ماذا يعني أن "كل البشر يولدون أحرار ومتساوين في الكرامة والحقوق، في المجتمعات التي يعمل فيها فقدان المساواة بين الرجل والمرأة على تثبيت وضمان عدم المساواة السياسية وجعل هذا التفاوت أساساً في تحديد الهوية الاجتماعية والثقافية ([58]).

إنه نفس الموقف الذي نجده عند **نوال السعداوي** في عملية تحرير المرأة، فهي تؤكد على أن تحرير الأنثى في المجتمع العربي "لا يمكن له أن يتحقق إلا إذا تحول أسلوب معالجة مشكلة المرأة في المجتمع العربي كمشكلة نسائية إلى معالجتها كمشكلة سياسية، أي كجزء لا يتجزأ من الصراع السياسي "([59]).

وأخيرا نجـد قلما نسويا آخــر ويتعلق الأمــر بالناقــدة الأدبية **خالد سعيد**، صاحبة كتاب " **حركية الإبداع: دراسات في الأدب الحديث**"، التي قدمت من خلاله قراءة جديدة لتاريخ النهضة، هذا النهضة التي رأت فيها تقليدا للماضي، لا تنحو نحو المستقبل، وقدمت لنا مثال عكس هذا النزوح إلى الماضي في شخص **أبي العلاء المعري**، الذي، حسب رأيها " كان يقف على

---

[57])- المرجع نفسه، ص 72.

[58])- Fatma El-mernissi, Le Harem Politique (Paris: s. n. 1987. p. 33.

[59])- هشام شرابي، (مر. س)، ص 73.

منحدر العصر العباسي لم يكن يدرك بعقله الواعي ما سيؤول إليه ذلك العصر. لكن رؤياه كشاعر تنبأت الظلام الذي تلا. فقد مات في صوته كل شوق، وجاء شعره كتأبين لحضارة دانية الغروب، وفي شعره ما هو أبعد من اليأس الفردي، إن فيه إيقاع الغروب"([60]).

لكنها تشير في الطرف الآخر إلى كتابات **حبران خليل جبران**، ورؤياه المدفوعة بالشوق والتعطش " إلى الكشف والإبداع وتخطي الذات والعناق، وأطياف عالم عربي لا نهائي الروح "([61])، فالمبدع في نظر **خالدة سعيد** هو من ينجز الأثر المعبر عن القيم الإنسانية الجديدة، ويحمل إيقاع الحياة. وتشير **خالدة** في شعر **جبران** إلى اللغة الجديدة التي يستعملها، فهي " تنطبق على ما يميزه **فرديناند دي سوسور** وعلماء الألسنية الحديثة بتسمية (كلام) مقابل (لسان) معتبرين اللسان اللغة، من حيث هي منظومة اصطلاحية ذات منشأ اجتماعي – تاريخي، تتكوّن من وحدات دلالية وقوانين تنظم قيام العلاقات الدالة بين الوحدات "([62]). أي أن **جبران** بهذا المعنى قد حرر النص النموذجي ذا النزعة الدينية ودفع به نحو الدنيوي، أخرجه من هياكل اللغة المختصة بالتعليم الديني، وتحرير النص النموذجي الديني في نظر **خالدة سعيد**، " يعود إلى كون **جبران خليل جبران** لا يعتبر الظاهرة أو الدلالة الحرفية للنص خارج عالم الحقيقة، بل يراه جزءاً منه ينسب إليه انتساب المجاز إلى الحقيقة والجزء إلى الكل "([63]) أي أن كتابات **جبران خليل** قادرة على تغيير الفكر العربي وتقاليده الثقافية تغييرا شاملا.

---

[60])- خالدة سعيد، حركية الإبداع، عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 76.
[61])- هشام شرابي، (مر. س)، ص 76.
[62])- المرجع نفسه، ص ص 76، 77.
[63])- نفسه، ص 77.

إذا كنا قد عرضنا إلى بعض النقاد المعاصرين دون الغوص في مشاريعهم، فإنا نريد أن نضع القارئ في صورة كافية حول الأقلام النقدية التي حاولت دراسة مشكلة تخلف الفكر العربي وإيجاد السبل الكفيلة إلى النهوض به، وفي نفس الوقت فضلنا في هذا المبحث أن نفرد دراسة نراها ضرورية عملت من خلال طروحاتها إلى المساهمة في تأسيس الإبداع الفلسفي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر خلال ما طرحوه من معالجة لقضايا الفكر الفلسفي المعاصر، آميلين في أن تكون هذه الأسماء هي استمرارية لما كنا قد عرضناه في الفصل الثاني، من أن الفكر قادر عبر التاريخ البشري أن يحقق الإستقلال الذاتي ويبدع. ويتعلق الأمر بكل من **ناصيف نصار، وطه عبد الرحمن.**

نذكر **ناصيف نصار** الذي بحث من جهة أولى في شروط نهضة الفلسفة في العالم العربي المعاصر، كما بحث من جهة ثانية في شروط الاستقلال الفلسفي، كذلك **طه عبد الرحمن،** الذي يسعى في مشروعه **"فقه الفلسفة "** إلى تحرير القول (الخطاب) الفلسفي العربي الإسلامي من التقليد، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري؛ ذلك أنه "يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحـــق"([26]).

---

[26])- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية. 2006. ص 21.

المبحث الثاني:
الاستقلال الفلسفي وحق الاختلاف

1)- ناصيف نصار والاستقلال الفلسفي:

حاول **ناصيف نصار**(*)، من جهة أولى، دراسة الكتابات الفلسفية الموجودة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، واستخلاص عبرة محددة من تلك الدراسة، فأخذ على سبيل المثال كنموذج، دراستين من مجمل تلك الكتابات الفلسفية: كتابات **يوسف كرم**، الأرسطوطالي التوماوي، وكتابات **زكي نجيب محمود**، الوضعي المنطقي.

ومن جهة ثانية حاول أن يخطو خطوة أخرى بعدما تبين له أن التفكير الفلسفي في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة يسيطر عليه الفكر العقائدي بكيفية لا تسمح للباحث العربي إنشاء فكر فلسفي جديد، بالتغاضي عنه وتجاهله، فكانت المرحلة الأولى من تلك الخطوة الجديدة هي التمييز بين الإيديولوجيا والفلسفة، انطلاقا من تعريف محصور للإيديولوجيا، والمرحلة الثانية كانت تحليلا للمضمون الفلسفي الذي يقوم عليه فكر كل من **انطوان سعادة** وفكر **زكي الأرسوزي** من حيث أنهما أنموذجان للتفكير القومي المؤسس على قاعدة فلسفية واضحة متماسكة، أما المرحلة الثالثة، فكانت وضع المنهج الواجب إتباعه لتكوين فكر فلسفي عربي جديد، وهو ما سمّاه جدلية الاستقلال الفلسفي.

(*)- من مواليد العام 1940 في قرية لبنانية تدعى "نابيه"، كانت أنتجت أيضا مفكراً وأديباً مرموقاً جدا اسمه رئيف خوري. أكمل ناصيف نصار تعليمه الجامعي في باريس في العام 1967 محصلاً شهادة الدكتوراه عن أطروحته: "الفكر الواقعي عند ابن خلدون"، وله قبلها أطروحة جامعية أخرى تدور حول منهج مقاربة الوجود في الفلسفة الوجودية، وخصوصاً عند غبربيل مارسيل. في العام 1970 أصدر د. ناصيف نصار كتاباً يدور على نقد المجتمع الطائفي في لبنان بعنوان "نحو مجتمع جديد"، وفي العام 1975 أصدر كتاباً يعالج مشكلة التفلسف في الثقافة العربية الراهنة تحت عنوان: "طريق الاستقلال الفلسفي"، إلا أن هذا الكتاب وبحسب ما يقول مؤلفه - لم ينشر إلا في أواخر العام 1977 بسبب الحرب الأهلية التي دمرت لبنان وأصبحت تعرف بـ "حرب السنتين". ومن مؤلفات ناصيف المهمة أيضا كتاب "باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل" - 2003 يعرض فيه نظرته الفلسفية إلى الحرية.

يرى **ناصيف نصار**، أن وضع الفلسفة وحضورها في الثقافة العربية النهضوية، التي بدأت في القرن التاسع عشر، كان حضورا هشا وهامشيا، وذلك لغلبة الطابع الأدبي واللغوي على تلك الثقافة وسيادة الاتجاه الإصلاحي.

وقد "ساهم الفكر النهضوي بكل تياراته، حقا، في إدماج التفكير النقدي والتجديدي في الثقافة العربية المعاصرة، ولكنه لم ينجح مع ذلك في جعل حضور الفلسفة ضمنها بوصفه عنصرا مؤثرا في تطورها، فإن القضايا الفلسفية لم تلامس عند التيارات الإصلاحية إلا بصفة هامشية، يمكن أن نقول إنها مهدت المجال للفلسفة، ولكن من دون أن تكون بذاتها هي الفلسفة "([1]).

ويعد كتابه "**طريق الاستقلال الفلسفي**" محاولة في السعي إلى البحث في شروط الاستقلال الفلسفي العربي. الذي تعترضه في نظره عقبتان مهمتان، هما: الموقف الإتباعي من تاريخ الفلسفة، والثاني اختلاط الفلسفة بالإيديولوجية.

ولتخطي هاتين العقبتين، يدعو **ناصيف نصار** إلى "ضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة في العصور القديمة والحديثة، (...) فهو شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة وللمساهمة في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل "([2]). لأنه باستطاعة الفيلسوف العربي الوقوف موقف الاستقلال من تاريخ الفلسفة بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات التاريخية التي يعيشها مجتمعه العربي، ووضعيتها الحضارية المتميزة عن سائر الوضعيات الحضارية.

لقد لاحظ **نصار**، وهو يتابع الحضور الفلسفي في العالم العربي، أن هذا الحضور لم يبدأ إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، عن طريق الاهتمام بطبع النصوص الفلسفية القديمة

---

[1])- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص ص 118، 119.

[2])- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1979. ص ص 30، 31.

والتعليق عليها، أو عن الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة. ويعزو " ذلك إلى أن الفكر العربي انشغل بصورة قوية قبل هذه الفترة بالأبحاث ذات الطابع القانوني والأدبي، التي كان لها حضور مهيمن داخله. وقد ساهم في ذلك أيضا، في نظره، الموقف المناهض للفلسفة، الذي ساد في الثقافة العربية الإسلامية منذ زمن بعيد "([3]).

ويفسر **ناصيف نصار** سبب هـــذا الحضور الظاهري والمحتشم للفلسفة فـــي العالم العربي إلى أسباب معرفية ومجتمعية وحضارية وسياسية، أهمها علاقة المتفلسف العربي بتاريخ الفلسفة، فالصيغة التي اتخذتها هذه العلاقة، كانت عائقا أمام الإبداع الفلسفي الحقيقي.

لأن الحضور الحق للإنتاج الفلسفي في نظر **ناصيف نصار**، ليس ذلك الإنتاج المنقول الذي يمهد له، "بل هو الحضور النظري الذي مظهره التفكير الحر في القضايا الحيوية المطروحة "([4]).

وعلة ذلك، أن المتفلسفة العرب، المشتغلين في العصر الحديث لم يستطع أحد منهم التخلص من هيمنة تاريخ الفلسفة، والمقصود هنا هو تاريخ الفلسفة بصفة عامة سواء كان الأمر متعلقا بالتراث الفلسفي للحضارة الإسلامية أو الإنتاج الفلسفي الغربي منذ بداية عصر النهضة إلى اليوم، حيث ظل الاهتمام بتاريخ الفلسفة هو معيار التقييم لتلك المحاولات في الفلسفية التي تظهر هنا وهناك في الثقافة العربية المعاصرة. وقد أدى هذا إلى عدم التحرر من سطوة تاريخ الفلسفة وأنتج تبعية فلسفية، لم يستطع من خلالها، الفكر العربي المعاصر أن يجد منبعا للفلسفة في العالم العربي انطلاقا من المعطيات المباشرة لتاريخها الحي، وتاليا، "لم تكن لذلك تستلهم فـي تفكيرها المشكلات المباشرة التي

---

[3])- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، 119.

[4])- المرجع نفسه، ص 119.

تطرح على المجتمع، سواء كانت مجتمعية أو دينية أو أخلاقية أو سياسية "([5]).

1-1)- التبعية في تاريخ الفلسفة

لقد أفرزت هذه العلاقة مع تاريخ الفلسفة موقفا إتباعيا عكسته بعض الوضعيات المختلفة، منها ما هو مرتبط بالتاريخ القديم للفلسفة، وبالتحديد القرون الوسطى، ومنها ما هو مرتبط بالفلسفة الغربية، " وهم على اختلاف نزعاتهم، أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار"([6]). وهكذا، فإن **يوسف كرم**، الذي اتخذ موقفه صفة التبعية لفلسفة العصر الوسيط، **وزكي نجيب محمود**، الذي اختار موقفا فيه تبعية لواحدة من التيارات الفلسفية المعاصرة، يمكن أن يصنفا ضمن هذا الموقف، موقف التبعية.

يمثل **يوسف كرم** استمرارا لحضارة القرون الوسطى في العالم العربي الراهن، وهو " على العموم، أشد تقليدا ومحافظة وأقل تنوعا "([7]). فهو يرى، أي **يوسف كرم**، أن بعث الفلسفة القديمة واجب على كل فيلسوف في العالم العربي، لأنها تنطوي على نظرة عقلية يقينية في المعرفة والوجود. فالفلسفة الحديثة والمعاصرة لم تتجاوز الفلسفة اليونانية والوسيطة، بل انحرفت عن الطريق الصحيح، وبالتالي جاءت حبلى بالشك والإنكار، فأخفقت في تفسير الوجود وتدبير الحياة، ويرى أن الفلسفة القديمة ليست في حد ذاتها متعارضة مع الإيمان، لأنها تقدم اليقين، وقد برر **يوسف كرم** موقفه من الفلسفة اليونانية وضرورة بعثها، في معرض حديثه عن العقل، فيقول: "أن **أفلاطون** سبق إلى بعض لمحات منه (أي العقل)، ولكن **أرسطو** هو (...) من استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية، وصاغ تعريفاته، واستخرج نتائجها وأن الفلاسفة

---

[5])- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، 119.
[6])- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 18.
[7])- المصدر نفسه، ص 18.

المسلمين، وبخاصـــــــة **ابن سينا وابن رشـد**، قد أسهموا فيـــه باللسان العربـــــي المبين "[8]، فعلينا العودة إليهم وتأييد شروحاتهم، ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين ونسوا تلك التعاليم القديمة، وأصبحت تروى لمحض التاريخ، دون إعطائها القيمة الفكرية. وعلى هذا الأساس جاء موقفه من التيارات الفلسفية الحديثة والمعاصرة موقف النقد والرفض.

ولكن في نظر **ناصيف نصار**، أن **يوسف كرم**، على الرغم من انتقاده للذين لـــم يتجاوزوا الفلسفات القديمة وهـــو واضح فـــي موقفه، غير أنـــه لم يعبر عـــن موقفه من علاقة الفلسفة بالتاريخ المجتمعي والحضاري، " لذلك سهل عليه البقاء في إطار تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية القديمة والاكتفاء بنظرتها إلى الإنسان والطبيعة والله "[9].

أما **نجيب محمود**، فهو واحد من الذين اختاروا موقفا فيه تبعية لواحد من التيارات الفلسفية المعاصرة، فهم " ينطلقون من واقع تفوق الحضارة الغربية ومن ضرورة السلوك في مسالكها للنهوض بشعوب العالم العربي من حالة الجمود والتخلف (...) فإذا أردنا تحقيق نهضة فكرية صحيحة، علينا أن نأخذ بفلسفات العصر الحاضر "[*].

---

[8]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 19.

[9]- المصدر نفسه، ص 20.

[*]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 20. يرى نجيب محمود، أن كتاب تهافت الفلاسفة، للإمام الغزالي، كان بمثابة الرتاج الذي أغلق باب الفكر الفلسفي في بلادنا (العالم العربي)، فظل مغلقا لمدة تزيد عن سبعة قرون، ولم يفتح إلا في القرن الماضي، نتيجة للحركة الفكرية الشاملة التي عرفتها الحياة الفكرية العربية، وكان قوام ذلك الدعوة إلى تبني الحرية والتعقل، الحرية، كانت التخلص من سطوة الحكم العثماني، والتعقل هو احتكامنا إلى العقل دون النزوة والهوى، وهي النزعة التي تدعو إليها الوضعية المنطقية ، القائمة على أساس أن الإنسان يستند في أحكامه إلى شواهد الحس والتجربة، وذلك إذا كـان موضوع البحث ظاهرة خارجية مـــن ظواهر الطبيعة أو المجتمع، أو أن يستند الإنسان في أحكامه إلى سلامة الاستدلال فـــي استخراج تلك الأحكام من مقدماتها، وذلك حين يكون موضوع البحث فكرة نظرية، وقد يجتمع الطريقان معا في بحث واحد بعينه، فنجمع شواهدنا من تجاربنا أولا، ثم نكون فكرة نظرية نستدل منها ما يسعنا استلاله من نتائج – ذلك هو سبيل العقا وإذن فليس من العقل أن نستأذن في أحكامنا على ما هو شائع بين الناس بحكم التقليد الموروث، لاسيما إذا كان هؤلاء الناس قد صدفتهم من تطورات التاريخ أطوار أغلقت دونهم مسالك النظر. (من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 1982. ص ص 5، 6).

نجد هنا أن **يوسف كرم** يتفق مع **نجيب محمود** من حيث أن المعرفة هي المشكلة الأولى في البحث الفلسفي، وهي المحور الذي تدور حوله مسائل الوجود، غير أنهما يختلفان في طريقة الحل الذي يتبناه كل واحد منهما، وبالتالي في النتائج المترتبة عن ذلك، فالفلاسفة الذين يعتمد، **يوسف كرم**، على أفكارهم هم **أرسطو وابن سينا وابن رشد**، في حين نجد **نجيب محمود** يعتمد على جماعة فيينا، **وبرتراند رسل** Bertrand rassel وسائر الذين أسهموا في تأسيس الوضعية المنطقية، فالعالم " في نظر **يوسف كرم** مؤلف من جواهر وماهيات ثابتة، والمتغير هو الأعراض، وفي نظر **زكي نجيب محمود** يتألف (العالم) من واقعات مفردة، متغيرة على الدوام. (...) وباختصار، الفلسفة عند **يوسف كرم** تعنى بالكشف عن العلل الأخيرة والأصول الأولى، وهي عند **زكي نجيب محمود** تحليل منطقي لقضايا العلوم "([10])، هذه دعوة إلى الاتجاه الديني الأخلاقي عند **يوسف كرم**، ودعوة إلى الاتجاه العلمي التجريبي عند **نجيب محمود**.

يخلص **ناصيف نصار** في هذه المقارنة إلى القول أن جذور الاختلاف بين الاتجاهين نجدها في الجدلية التي تحكم الوضعية الحضارية للعالم العربي اليوم، التي تتواجه وتتصارع على جميع الأصعدة، فهي " مقومات الحضارة العربية الإسلامية المنتظمة تحت سيطرة الدين كعامل ثقافي اجتماعي، ومقومات الحضارة الغربية المعاصرة المنتظمة تحت تأثير العلم كعامل ثقافي اجتماعي رئيسي "([11]). ومن ثم أدرك **نجيب محمود** أن التجديد الحضاري في العالم العربي يقتضي منا الاعتماد على نظرية جديدة في المعرفة تعتمد على العلم وعلى فلسفة العلم، فكرس جهده في شرح الوضعية المنطقية، لذلك جاءت تبعيته لأصحاب هذه الفلسفة تشبه إلى حد كبير تبعية **يوسف كرم** للفلسفة القديمة، وعليه يجوز القول أن فضلهما على الثقافة العربية المعاصرة كان

---

[10])- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 22.

[11])- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 24.

في التزامهما الفلسفي، ومحاولتهما الانتقال من مستوى التأريخ للفلسفة إلى مستوى المشاركة فيها، ولكن "المشاركة الحقيقة في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع "، يقول **ناصيف نصار**([12]).

2-1)- الاستقلال الفلسفي:

إن فكرة الاستقلال الفلسفي التي يدعو إليها **ناصيف نصار**، وهي شرط للإبداع، تنطلق من الواقع الحضاري للعالم العربي، من تلك الوضعية الجدلية الحضارية للثقافة العربية المعاصرة، الخروج من موقف الإتباع التقليدي، بنقد التصور الحضاري الذي يكمن في التزام المتفلسفة في العالم العربي بهذا المذهب أو ذاك، وبالتالي المشاركة الفعلية في الفلسفة في زمنهم متجاوزين بذلك مجرد الوقوف عند محاولات التأريخ لها أو إتباع واحد من مذاهبها. " إن النهضة التي بدأت في العالم العربي في القرن التاسع عشر ليست كالنهضة التي حدثت في أوروبا في القرن السادس عشر، وليست كالانقلاب الذي حدث في القرن السابع بانتصار الإسلام. إنها واقع تاريخي حضاري، متميز كواقع كلي، ينبغي تفهمه موضوعيا في حد ذاته من هذه الزاوية، وإن كان يشبه في بعض جوانبه واقع النهضة الأوروبية أو غيرها من النهضات، وبالرغم من أن تكوينه كواقع كلي يتمتع بشخصية واضحة متينة لم يكتمل بعد "([13]).

هذا التصور الأساسي عند **ناصيف نصار** للوضعية الحضارية للعالم العربي، والتفهم العميق للمشكلة، يكشف عن حاجة الإنسان العربي إلى فلسفة جديدة في العمل، تقوده حتما إلى التحرر، كمتفلسف، من كابوس تاريخ الفلسفة وإلى الوقوف منه موقف الاستقلال.

فالاستقلال في نظره، لا يعني الانطواء على الذات والانقطاع عن الغير والاكتفاء بالنفس. بل يعني الانفتاح والتفاعل

---

[12])- المصدر نفسه، ص 25.

[13])- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، 27.

الدائم والمشاركة الايجابية، انطلاقا من الذات. فهذا النوع من الاستقلال هو الذي يجعل لتاريخ الفلسفة معنى موحدا مضيئا، ويتحول بقوته النظرية إلى مصدر إلهام وحياة.

يتخذ الاستقلال الفلسفي هذا المعنى الايجابي لأنه يقوم على النقد المنطقي والسوسيولوجي لجميع النظريات الفلسفية التي يتعامل معها، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية، و"هذا ما يقتضي الانطلاق من اللحظة الحضارية المتميزة التي يحيا فيها الفيلسوف عند تعامله مع أي مذهب فلسفي"([14]).

ليس الاستقلال الفلسفي، في نظر **ناصيف نصار**، موقفا سلبيا، فهو لا يعني الانعزال والتقوقع على الذات، بقدر ما هو رفض التبعية والخضوع والاتكالية، ويتميز إيجابا بالحرية والمسؤولية، فالفيلسوف العربي يستطيع الوقوف موقف الاستقلال، "من تاريخ الفلسفة بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، (..) وبقدر ما يتفهم جدلية التفاعل بين التاريخ الحضاري العالمي وتاريخ الفلسفة، من حيث ارتباطها العميق بالمشكلة الأساسية في الوجود الإنساني "([15])، وهذا يعني أن العملية الفلسفية تغيب عن المفكر العربي المعاصر إذا اتسم موقفه بالتبعية المذهبية، التي عرفها تاريخ الفلسفة، وأن ذلك الفعل، فعل التفلسف، يحضر إذا اتسم موقف المفكر بالحرية إزاء تلك المذاهب، وبالموقف النقدي، وتحمل المسؤولية الفكرية.

الاستقلال الفلسفي عند **ناصيف نصار** يعني من جهة أخرى، الانفتاح على جميع المراحل الكبرى لتاريخ الفلسفة ونقدها في نفس الوقت في إطارها الحضاري والتاريخي. وهذا "يعني عدم حصر علاقة الفيلسوف العربي في الوقت بالمرحلة الحديثة والمعاصرة، بل ضرورة تعامله مع المرحلة اليونانية والمرحلة

---

[14])- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص 120.

[15])- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 31.

العربية الإسلامية كذلك. إن معيار المتفلسف في هذه الحالة هو الوضعية التاريخية والحضارية العينية الراهنة التي يعيشها، والمشكلات الخاصة التي تطرحها هذه الوضعية. (...) والانطلاق في ذلك من معاناة أصيلة ومن استخدام المذهب المعتمد من موقف الاستقلال لا من موقف التبني"([16]). هكذا يساعدنا النقد المنطقي والسوسيولوجي على موقف الاستقلال الفلسفي، من حيث هو شرط الإبداع، لا من حيث موقف انعزالي عن مذاهب تاريخ الفلسفة.

لقد منح **ناصيف نصار** شرط الاستقلال الفلسفي أهمية كبرى، ونظر إليه على أنه الشرط الذي يتحقق به حضور الفعل الفلسفي أو غيابه وضعفه، في الفكر العربي المعاصر. لكن هذا الشرط لا يحجب بعض العوائق في نطره، والتي حالت دون تطوير الفكر الفلسفي، وهي أنه يدعو المتفلسفين العرب إلى الابتعاد عن محاولة إضفاء الطابع السياسي على الأفكار Lapolitisation، أي "ينبغي التمييز بين الطابع النظري للفلسفة والممارسة السياسية، وذلك حتى لو كانت السياسة ذاتها هي موضوع تفكير الفلسفة. ولكن ضعف النشاط النظري في العالم العربي هو الذي يدفع الفلاسفة بسهولة إلى السقوط في إغراء السياسة"([17]).

1-3)- من الإيديولوجية إلى الفلسفة:

إن السؤال الذي يطرحه **ناصيف نصار** عن مهمة الفلسفة في الوضعية الحاضرة للثقافية العربية، ليس سؤالا عن الصفات الفكرية، كالشك المنهجي والتحليل والانفتاح الفكري والمسؤولية

---

[16])- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، عالم الفكر، (مر. س)، ص 121.

[17])- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، عالم الفكر، (مر. س)، ص 122.

والتنظيم العقلي في القول والعمل([18])، علـى الرغـم من أن هذه الصفات تعـد مهمة فـي تخليص الثقافة العربية الحالية مـن سيطرة الثقافة الأدبية والفقهية على حد السواء. إن السؤال فـي هذه مرتبط بالمجال الذي نمارس فيه الفعـل الفلسفي، أي " من المجال الذي يشكل دخولنا فيـه إعلانا عن ارتفاع الثقافة العربية إلى مستوى العقل الفلسفي"([19]).

تتطلب منا الإجابة على هذا السؤال، يقول **ناصيف نصار**: "تعيين الإنتاج الثقافي الذي عبَّرت فيه الثقافة العربية الحديثة أحسن تعبير عن استعدادها أو نزوعها إلى الفلسفة، (...) هذا الإنتاج الثقافي ليس، في التحليل الأخير، التأليف الفلسفي الذي رأينا شدة تبعيته لتاريخ الفلسفة وضعف تجاربه (...) بقدر ما هو التأليف الإيديولوجي الذي تكون منذ بداية عصر النهضة حتى اليوم، والذي بلغ في أواسط هذا القرن مرتبة جيدة من الانتظام المذهبي والعمق والفعالية "([20]).

لقد عالج الفكر الإيديولوجي العربي الحديث مشكلات هي من صميم الفكر الفلسفي، كالحرية، أو الاستبداد، أو المساواة، أو العدالة، أو التقدم، وهذا، يعني أنه إذا كان الفكر الإيديولوجي العربي يحمل من الفكر الفلسفي ما هو جدير بالاعتبار، فهذا يعني أن الاستدلال على المجال الفلسفي يكون أحسن ما يكون بتحليل المضمون الفلسفي في عمق الإنتاج الإيديولوجي العربي الحديث، أي أننا نشهد، حسب رأي **ناصيف نصار**، أن بداية الاستقلال الفلسفي في المنظومة الإيديولوجية، وهذا ما دفع به إلى تحديد الإيديولوجية، لكي يُصار إلى تحديد الفلسفة أيضا كبحث مستقل عن الفلسفة.

والإيديولوجية، كما يراها **ناصيف نصار**، "هـي نظام مـن أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة جماعة معينة، ويُشكل أساسا

---

[18])- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 39.

[19])- المصدر نفسه، ص 39.

[20])- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 40.

لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية، في مرحلة تاريخية معينة "[21]. وهذا يعني أن هذا النظام من الأفكار، هو عبارة عن مفاهيم وقضايا مترابطة فيما بينها، وهي بالدرجة الأولى قضايا اجتماعية، الأمر الذي يجعل الإيديولوجية ترتبط بالمنفعة، " أي قضايا تتعلق بواقع الحياة الاجتماعية ومشكلاتها، الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية، ولا تتعلق بغيرها من المشكلات إلا من حيث ارتباطها بها "[22]. ولهذا ففكرة الإيديولوجية ليست وليدة العقل وحده، وإنما وليدة العقل والشعور والخيال والإرادة والنزعة الباطنية، أي أنها وليدة الذات بكل قواها، وبالتالي تقوم على أساس النجاح العملي، والمنفعة الحسية، وتحقيق المصلحة.

والإيديولوجية تنطوي على الحقيقة بالمعنى النسبي، ذلك أن الوعي الإيديولوجي لا يكمن له أن يستقيم إذا بني على مجموعة من الأكاذيب والأوهام، لا تمت إلى واقع الحياة الاجتماعية ومشكلاتها بصلة. فكل إيديولوجية تتضمن نظرة إلى الواقع الاجتماعي التاريخي أو بعضه. وما "يميز نظرة إيديولوجية عن أخرى، الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه إلى جانب المفكرة المحورية في الإيديولوجية. وهكذا ففي كل نظام إيديولوجي نواة فلسفية. ولكن ليست الفلسفة شكلا من أشكال الإيديولوجية وليست الإيديولوجية شكلا من أشكال الفلسفة. واجتماع النظر الفلسفي والتفكير الإيديولوجي معا لا يلغي التمايز بينهما"[23].

وتعد نظرية **نديم البيطار** الإيديولوجية، دليلا قويا على التقدم الذي حققه الفكر الثوري العربي المعاصر في فهم الحضارة الغربية، والدور المركزي الذي لعبته الفلسفة، "فالمفكر العربي

---

[21]- المصدر نفسه، ص 43.
[22]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 43.
[23]- المصدر نفسه، ص ص 57، 66.

الثوري يرتفع في تلك النظرية إلى صعيد التحليل الموضوعي والتفسير الشمولي والمواجهة النقدية، مما يدل على أنه يتخذ موقفا جديدا على صعيد التفاعل الفكري مع روح الحضارة الغربية وإيديولوجيتها"([24]).

بعد ذلك يتناول **ناصيف نصار** بالنقد الفيلسوف **نديم البيطار**، أو كما يدعى بفيلسوف الإيديولوجية الانقلابية أيضا. وهو يقدر فيه الجهد المبذول، الذي " فَتَحَ أمام الوعي العربي الثوري أفاقًا نظرية في غاية الأهمية. إذ أنه درس وحلل وقارن بجرأة واستقلال فكري واطلاع موسوعي الانقلابات الكبرى في تاريخ العالم الغربي وعرض نظرية شاملة تستحق مكانا خاصا بين نظريات الأدوار التاريخية في سبيل إقامة صلة تفاعل واع بين الوعي العربي الثوري والتاريخ العالمي"([25]). ولتحقيق الانقلاب العربي، وجب علينا أن ندرس علميا حقيقة الانقلاب في التاريخ، وعناصره التي يتألف منها، ومنطلقاته الأساسية، فنطيعه ونعمل به.

لكن هذه الدعوة في نظر **ناصيف نصار** لا تقدم خطوة واحدة في مشكلة إبداع الإيديولوجية الانقلابية المنشودة، على أساس أن "الإبداع الإيديولوجي هو مضمون، نظرة أو معنى أو قيمة أو نظام، (...) ومنطق الإبداع الإيديولوجي الانقلابي لا يستوجب بالضرورة التقيد الواعي بمنطق الشكل الإيديولوجي الانقلابي النموذجي"([26]).

أهم ما اختلف فيه **ناصيف نصار** مع **البيطار** هو أن هذا الأخير، قد اعتبر أن لب الإيديولوجية الانقلابية فلسفة حياة جديدة، أي أنه على الفكر العربي المعاصر إنتاج فلسفة اجتماعية انقلابية. إلا أنه اكتفى بهذه الفكرة ولم يلتزم بإنشاء فلسفة الحياة الجديدة التي تنتظرها الحركة الثورية العربية.

---

[24])- المصدر نفسه، ص 67.

[25])- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 57.

[26])- المصدر نفسه، ص 58.

ومن أهم أشكال النقد الأخرى التي قام بها **ناصيف نصار** لكتاب "الإيديولوجيـــة الانقلابيـــة " هو: " أنـه لا يوافق **البيطار** على الحكم القاسي الذي أطلق على الفكر العربي، فالحكم على الفكر العربي يجب أن يكون أجوبة علـــى أسئلة من قبيل: **ما قيمة الفكر العربي - الإصلاحي والثوري العربي منذ محمد علي؟ لماذا ظهر هذا الفكر دون أن تظهر معه أو قبله فلسفة اجتماعية انقلابية؟ أليس في هذا الفكر مضمون فلسفي اجتماعي جدير بالاعتبار؟ كيف يمكن دفع الفكر العربي الثوري إلى الأمام؟ ما هي الوضعية الحضارية التي تحيط بعوامل النشاط الاجتماعي الأيديولوجي؟**([27]).

كل هذه الأسئلة، جهد **ناصيف نصار** للإجابة عليها في كتابه السالف الذكر، ليصل في النهاية إلى شروط الاستقلال الفلسفي.

هناك فلسفة يكشف عنها **نصار** عند **أنطوان سعادة والأرسوزي** كنموذجين. منطلقا من أن ما كشفه عند هذين المفكرين هو بداية الطريق المؤدية إلى الاستقلال الفلسفي الحقيقي. وذلك لأنه في المحصلة النهائية يكمن طريق الاستقلال الفلسفي في إبداع نظرية فلسفية انطلاقا من الوجود التاريخي.

فكلا المفكرين **سعادة والأرسوزي** ينطلقان من قضية بعث الأمة – السورية عند **سعادة** والعربية عند **الأرسوزي**. لكن الفلسفة لا تقيد بجماعة تاريخية محددة، "لأن الفيلسوف الاجتماعي التاريخي يفكر أو، على الأقل، يحاول أن يفكر في الوجود الإنساني على الإطلاق، ومدارات الوجود الإنساني الاجتماعي التاريخي هي حقيقة الوجود الإنساني الاجتماعي التاريخي"([28]). أي أنها تحاكي "مصير الإنسان ودور الوعي والعقل والحرية والقيم في هذا المصير، ماهية الدولة ووظيفتها في

---

[27])- أحمد البرقاوي، ناصيف نصار في البحث عن طريق للاستقلال الفلسفي، الفلسفة والعصر، العدد الأول، السنة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، سوريا، 1999. ص 98.

[28])- طريق الاستقلال الفلسفي، ص ص 197، 198.

مصير الإنسان الاجتماعي التاريخي، شروط العلم الاجتماعي التاريخي وحدوده"([29]).

هذا يعني أن الفيلسوف الاجتماعي ينطلق من واقعة، لكنه كفيلسوف يسعى نحو الانطلاق من الجزئي إلى الكلي من الخصوصية إلى الكونية، وهنا يكمن الاختلاف بين الإيديولوجي والفيلسوف. عند الإيديولوجي أولوية الجزئي، أي يفكر بمصلحة الجماعة التي ينتمي إليها، في حين نجد أن الفيلسوف يبحث في حقيقة الوجود الإنساني.

والمشكلة مع **سعادة والأرسوزي**، في نظر **ناصيف نصار**، أنهما استغرقا في قضية البعث القومي ولم يحددا الشروط العامة لعملية التفاعل بين تاريخ الفكر الفلسفي والتاريخ الحضاري، شروط التفاعل بين الفيلسوف العربي وتاريخ الفكر الفلسفي. مع إدراكهما لضرورة الارتفاع إلى مستوى النظر الفلسفي الإنساني المستوى الحضاري العالمي، لأنهما لم يخرجا عن مقتضايات وحدود الانتماء الجماعي، وبالتالي يمكن القول:" أن كل فلسفة اجتماعية تاريخية إنما هي تعبير عن وجهة نظر جماعة معينة "([30]). وعندما يحاول الفيلسوف، يقول **ناصيف نصار** :"معالجة واحد أو أكثر من تلك المدارات، فإنه بطبيعة الحال لا يتجرد عـــن مجتمعه وثقافته وعصره وحضارته، ولكنه يرتقي بفكره إلى صعيد الإنسان بما هو إنسان، ويحاول تعقل الوجود الإنساني أو الوضع الإنساني، في أشكاله وأبعاده الأساسية، متجاوزا أعراض وخصوصيات الجماعات والمجتماعات المحيطة به أو البعيدة عنه، ساعيا إلى القبض على الكنه الذي في الظواهر والتحولات"([31]).

فالجدلية بين التاريخ الحضاري الحي وتاريخ الفلسفة، في رأي **نصار**، لا يستطيع المفكر الإيديولوجي الإحاطة بها بصورة

---

[29])- ناصيف، نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 198.

[30])- المصدر نفسه، ص 198.

[31])- ناصيف، نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 198.

كافية، ذلك أننا نجد في تلك الجدلية " العلاقة المباشرة بين المذاهب الفلسفية والتاريخ الحي الذي نشأت فيه، والعلاقة بين المذاهب نفسها والتاريخ الحي الراهن الذي كانت عاملا من عوامل تكوينه، بما فيه من مؤسسات ونظم وطرق حياة وعقائد وفلسفات، والعلاقة بين تاريخنا نحن الذي نحياه دون مذهب فلسفي من إبداعنا، وأخيرا العلاقة بين المضمون الفلسفي الذي نجده في المذاهب الإيديولوجية المعاصرة وبين المذهب الفلسفي المطلوب إبداعه "([32]).

هكذا يتصور **ناصيف نصار** الاستقلال الفلسفي على أساس أنه مشاركة وإبداع، والمشاركة تقتضي في نفس الوقت الاستقلال والإبداع. والإبداع يتطلب التفاعل مع الحضارات اليونانية والإسلامية والأوروبية الحديثة والمعاصرة. والاستقلال كذلك يطلب الحرية السيادة والمسؤولية، "الاستقلال الحقيقي موقف وحركة، موقف تجاه الغير، وحركة بين الذات والغير (...) والاستقلال الحقيقي يستلزم التفاعل، والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف المعينة بكيانها الخاص "([33]).

لا يعالج **نصار** شروط هذا التفاعل، ولكنه يحدد الشروط العامة اللازمة للاستقلال الفلسفي في وضعيتنا التاريخية الحضارية العامة.

أول هذه الشروط، هو رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي غير نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة للعالم العربي في حالته الراهنة. لأن الارتباط والانتماء إلى أي مذهب من مذاهب الفلسفة اليونانية أو الإسلامية الوسيطة أو الغربية الحديثة والمعاصرة، دون مراعاة الوضعية التاريخية الحضارية الراهنة للفكر العربي المعاصر، لا ينتج استقلالا فلسفيا إذا لم يكن تعبيرا عن المشاركة والإبداع وليس تعبيرا عن التبني." هنا ينبغي أن ندفع اعتراضا يقوم على القول بأن تاريخ الفكر الفلسفي يفرض

---

[32])- المصدر نفسه، ص 209.

[33])- نفسه، ص 209.

علينا، بسبب تقدمه المتواصل، أن نأخذ بأحدث ما أنتجه مـــن مناهج ونظريات وأن نتبنى ما نراه بين تلك النظريات متوافقا مع الحاجة والغاية، وأن نسعى إلى المشاركة والإضافة من داخل النظرية أو المذهب المختار "[34]، أي إسقاط النظرية على الواقع.

لكن تاريخ الفلسفة علمنا بأن فكرة التقدم في تاريخ الفلسفة، ليس تقدما مطردا، أي أنه يسير في اتجاه مستقيم، بمعنى أن النظرية الفلسفية التي نشأت في القرن العشرين، " ليست بالضرورة لاغية تماما لنظرية نشأت حول نفس الموضوع في القرن الماضي"[35]، ذلك أن هذه النظرية الجديدة قد تكون أوسع وأعم، لكنها قد تكون أقل عمقا من تلك التي سبقتها، لأن الفكر الفلسفي يتقدم في مراجعة مستمرة دائما.

أما الشرط الثاني: فهو "تعيين المشكلة الرئيسية وتحديدها وعرض طريقــة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها"[36]. وأن يربط هـــذا التعيين البحث الفلسفي بالتاريخ الحـــي، وبالتالي يصبح التعامل مـــع تاريخ الفلسفة مشروطا بكيفية طرح المشكلة، فتعامل الفيلسوف مع الوضعية الحضارية هو الذي يرشده إلى تحديد المشكلة الرئيسية المساعدة على بناء المذهب الفلسفي.

هذا الشرط في نظر **نصار** هو مكمل للشرط الأول، إذ أنه "لا مبرر لرفض الانتماء إلى أحد المذاهب الفلسفية الكبرى، لولا وجود مشكلة فلسفية رئيسية، في وضعية حضارية جديد، تتطلب مواجهة ومعالجة متناسبتين مع أبعادها التاريخية والإنسانية "[37]. وهذا الشرط بدوره يساعدنا على تجنب المنهج الانتقائي، الذي يمثل خطورة أمام الفيلسوف العربي المنفتح على جميع المدارس الفلسفية، لأن الاستقلال الفلسفي لا يتم إلا بالإبداع.

---

[34]- ناصيف نصار، الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 211.
[35]- المصدر نفسه، ص 211.
[36]- نفسه، ص 212.
[37]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 213.

أما الشرط الثالث: هو النقد الذي يتطلب دراية كبيرة وعلما وافيا بمفاهيم الفلسفة ومبادئها واستدلالاتها ونظرياتها، مع ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي، حتى يساعد ذلك على اكتمال مسيرة الفيلسوف شيئا فشيئا.

ويشير **نصيف نصار** في هذا الجانب، إلى ثلاثة أنواع من النقد الواجب إتباعها وممارستها في عملية الإبداع الفلسفي، وهي النقد المنطقي والنقد الفلسفي والنقد التاريخي الحضاري. وإذا كان كذلك في نظره أن كل مذهب يمارس عملية النقد الفلسفي حيال المذاهب السابقة، بممارسة نوع معين من هذا النقد، فإننا نحن في وضعيتنا بالنسبة لتاريخ الفلسفة، نرى من " الضرورة أن نمارس الأنواع الثلاثة من النقد حتى تكون الفائدة المطلوبة فائدة سليمة ومتينة"([38]).

الشرط الرابع: يلاحظ في هذا المقام أن المشكلة الرئيسية التي يجب التركيز عليها في نظر **نصار** هي مشكلة الوجود التاريخي. ففي الوقت الذي نجحت فيه حركة النهضة على المستوى الإيديولوجي، من خلال كتابات **سعادة والأرسوزي**، فهي " بحاجة إلى التعبير عن أبعادها على المستوى الفلسفي، أي النظر إلى مشكلة الوجود التاريخي بوصفه الوجود الإنساني لا ينفصل عن النظر في نظام الحياة مباشرة ولا عن النظر في مستويات الوجود الإنساني الاجتماعي والشخصي"([39]). تنحصر إذن جدلية الاستقلال الفلسفي ضرورة استيعاب كل العناصر الحيوية التي تقدمها مصادر البحث المتصلة بالمشكلة الرئيسية المطروحة، ولا يتوقف الأمر على تاريخ الفلسفة، بل يتعلق الأمر بالعلوم والإيديولوجيات والتجارب التاريخية الحية، بالإضافة إلى ضرورة أخرى، هي الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي، لأن الحقيقة بطبيعتها غير مكتملة، إنه الوجود الذي يساعد على تجربة الإبداع الفلسفي.

---

[38]- المصدر نفسه، ص 215.

[39]- أحمد البرقاوي، (مر. س)، ص 100.

2)-طه عبد الرحمن وحق الاختلاف الفلسفي:

عرف الفكر العربي المعاصر في النصف الثاني من القرن العشرين، العديد من المشاريع، تنوعت في مراميها للخروج من نفق التبعية، وذلك لما لقيته الأمة الإسلامية من عنت شديد من جراء أوضاعها، زادها يأسا وإحباطا، فارتهن الشرق لحضارة الغرب في كل المجالات الحياتية (اقتصاديا وسياسيا وثقافيا).

وتبعا لذلك وقع الكثير من أهل النظر والإبداع، كما يقول **طه عبد الرحمن**، من المفكرين العرب الحدثيين في تقليد الحداثة الغربية، تقليدا أضر بإنسانيتهم وهويتهم الحضارية.

ومن هنا تأتي مشروعية السؤال "التحرري" في المشروع الفكر **لطه عبد الرحمن(*)**، حول كيفية تحرير القول الفلسفي والتأسيس لحداثة إسلامية، ودرء التقليد، وذلك لما رآه ولمسه من استغراق القول الفلسفي العربي في التقليد، "فالمتفلسفة العرب المعاصرون يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكك ...، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا، منذ زمن غير بعيد، توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين ..."([40])، هذا يعني في نظره أن المتفلسفة العرب المعاصرين لا يضعون المصطلحات إلا ما جاء بـــــه غيرهم، ولا يستعملـــون الجمل إلا ما استعملـــه غيرهم، فغـــاب عـــن

---

*)- الدكتور طه عبد الرحمن، مفكر مغربي متخصص في المنطق واللسانيات، يؤمن بتعدد الحداثات ويسعى لتأسيس حداثة أخلاقية إنسانية انطلاقا من قيم ومبادئ الدين الإسلامي.

نبذة عن حياته

ولد في مدينة الجديدة بالمغرب عام 1944، وبها درس دراسته الابتدائية، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بفرنسا بجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع "اللغة والفلسفة : رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود"، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه". درّس المنطق فـــي جامعة محمد الخامس بالرباط منذ بدايـــة السبعينيات. حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإسيسكو فـــي الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006. وهو أستاذ زائر بعدة جامعات مغربية، ورئيس " منتدى الحكمة للباحثين والمفكرين" الذي تأسس في المغرب بتاريخ 9 مارس 2002 .

[40])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى. 1999. ص 12.

ذهن المتفلسف حقيقة اختصاص كل أمة في وضع الاصطلاح والتركيب والبيان. ونقل **طه عبد الرحمن** عن **ابن سبعين**، في كتابه " **بد العارف**، تحقيق **جورج كتّورة**، دار الأندلس، بيروت". أنه (أي **ابن سبعين**) انتقد **ابن رشد** الفيلسوف على تقليده **أرسطو** في كل شيء، حتى لو قال (أي **أرسطو**): إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده.

فقد وجد **طه عبد الرحمن** أن مفكري الإصلاح في العصر الحديث والمعاصر، قد اتخذوا من العقلانية الغربية منهجا ومنطلقا في التفكير، وربطوا كل تقـــدم بانتهاج العقلانية الغربية، وبنـــــوا مجدهم وشهرتهم على ما تساقط عليهم مـــن مناهج وأفكار.

ومشروعه الفكري في جملته، يُقدم للفكر الإسلامي الحديث، "ما به يتم الخروج من نفق التبعية الذي افتقدنا فيه ملامح وجودنا، ومن نفَق الارتهان لفكر أزرى بحقيقتنا الإنسانية، وعرَّضنا لمزيد من التلاشي والضياع. والحقيقة الساطعة في هذا المشروع أن صاحبه يضع، بكل اقتدار وخبرة خطةً منهجية عملية تُمكن المتفلسف العربي من الإقلاع عن التبعية، وتؤهله لأن يُحقق أمرين: **أولهما**: أن يأتي بما يستشكله هُوَ - باعتباره مفكراً حرّاً - من واقعه وتراثه وهويته، **وثانيهما**: أن يُبدع ما به يُضاهي ما لدى غيره من أفكار ونظريات"([41]).

وتطرق **الدكتور طه** في التمهيد إلى ثلاث نقط محورية هي: رفع التقليد عن القول الفلسفي، والرد على أهل التقليد في القول الفلسفي، وجوانب الاجتهاد في القول الفلسفي "انظر تجد" الذي اقترحه لمقولة **ديكارت**([42]).

1-2)- الموقف من التبعية ورفع التقليد عن القول الفلسفي.

---

[41])- عباس أرحيلة، نظرة في مشروع الدكتور طه عبد الرحمن، .....

[42])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ص 12، 57.

ففي رفع مسألة التقليد، ينتقد **طه عبد الرحمن** المتفلسفة من العرب المعاصرين الذين استلذوا التفلسف على طريقة غيرهم، فلم يذهبوا إلى مساءلة ذلك التفلسف عند أهل الغرب ونقده على مقتضى ثقافتهم، بل انخرطوا فيه باسم مقولة "الانخراط في الحداثة العالمية"، و"الاستجابة للشمولية الفلسفية"، دون مراجعة التصور الذي ساد عن الفلسفة الغربية، فلم يستطعوا أن يأتوا بما ينافسها ويضاهيها، انطلاقا مما قد يستشكلونه من واقعهم. لقد اكتشف ما يعتري هذه المقولات من زيف وتناقض، فهي تعبر عن ضيق تصور وانحصار رؤية لإمكانات الإنسان ولأطراف عقله وآفاق مصيره. ثم إن مدعيها إنما يتذرعون بهذا لتزيين كسل عقلهم، وشلل إرادتهم، فالانخراط في الحداثة بالنسبة لأولئك إن هو إلاّ تقليد ومحاكاة وانمحاء في الغير! إن مقولة (الاستجابة للشمولية الفلسفية) تتأسس عند **عبد الرحمن** بالنسبة لأصحابها، على تصور خاطئ يرون من خلاله "أن المفاهيم والأحكـــام الفلسفية بلغت النهاية فـــي الشمول، حتى لا يضاهيها فـي ذلك علو ولا دين"([43]).

ويستطرد متعجبا بقوله:" كيف لأمة جاءت بغير علم واحد وبغير معرفة واحدة لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولاً فلسفياً لم يقله غيرهم، ولا أن يسمعوه ما لم يطرق سمعه، إلا أن يحفظوه عنه وينقلوه إليه، بضاعةً مردودةً إلى أهلها، (...) وعليه فإن التصدي لآفة التقليد الفلسفي لن يتحقق إلا بالوقوف على أسرار القول الفلسفي عنـد أهلـــه المجتهدين لا عند ناقليه المقلدين. والوقوف عند تلك الأسرار لا يتحقق بطريق التفلسف، بل بطريق العلم، حتى يصبح النظر في الفلسفة كما ينظر العالم في الظاهرة، رصداً ووصفاً وشرحاً"([44]).

وأمر الفلسفة عند **عبد الرحمن** على خلاف المشهور، فهو قول ممزوج بالفعل والسلوك، والبحث في الفلسفة على هذا

---

[43])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 12.

[44])- المصدر نفسه، ص ص 12، 13.

المقتضى هو الذي يسميه "فقه الفلسفة" وذلك لما يفيده لفظ "فقه" عند العرب بتفرد، من الجمع بين إفادة العلم وإفادة العمل.

ولا يكفي في نظر **طه عبد الرحمن** "أن يقترن النظر بالعمل، بل ينبغي أن يبلغ العمل من نفس المقتدي أو المتخلق درجة يصبح معها هو الممد للنظر بأسبابه وكيفياته، (...) فما إن يتحقق المقتدي باتحاد النظر والعمل، حتى ينفتح له باب تحصيل القدرة على التجديد، (...) ذلك أن النمط المعرفي الحديث غير مناسب إن لم يكن غير صالح للتوسل به في بناء معرفة إسلامية حقيقية "([45]).

وجوهر مشروعه، هو أنه علينا أن نتميز عن غيرنا في معترك الفكر، حيث يكون لنا الحق في الإبداع الفلسفي، وأن نضع الكيفية التي نحقق بها ذلك الاختلاف، ومن هذا الباب جاء مشروعه "فقه الفلسفة" لقطع حبل التبعية عن فكرنا الإسلامي.

ففي كتابه "فقه الفلسفة" القول الفلسفي المفهوم والتأثيل (التأصيل)، يستعمل **طه عبد الرحمن** لفظ "القول" بسبب ما يتمتع به هذا اللفظ في الاصطلاح، من" غلبة الدلالة على الجانب اللفظي من الكلام، (...) فضلا عن أنه أُطلقَ على جميع أقسام الكلام بلا استثناء: فالقول بغير تركيب قولٌ، والقول بتركيب بسيط قولٌ، والقول بتركيب التركيب قولٌ، علما بأن الأول هو اللفظ، والثاني هو الجملة، والثالث هو ما فوق الجملة، وهو ما صار المعاصرون يسمونه (النص)"([46]).

ومن منطلق هذه الخصوصية للقول الفلسفي، يرى **طه عبد الرحمن** أنه ليس كل لفظ لفظا فلسفيا، إنما اللفظ الفلسفي بحق هو المفهوم! ولا لفظ سواه. وتاليا فإن "المفهوم الفلسفي" و"اللفظ الفلسفي" لهما معنى واحد. كما أنه لا يعتبر "كل جملةٍ جملةً

---

[45])- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2000. ص ص 110، 111.

[46])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 13.

فلسفية، وإنما الجملة الفلسفية هي التعريف، والنص الفلسفي هو الدليل، فالقول عنده إذن: **مفهوم وتعريف ودليل**. ووضع لهذا القول مراتب إشارية"([47]). وبالتالي فيه من العبارة بقدر ما فيه من الإشارة، وهذا الأمر لم يدركه بعض المتفلسفة المحدثين من العرب، "إذ اعتقدوا أن القول الفلسفي المنقول إليهم إنما هو عبارة محضة، فلما طلبوها فيه، وقعوا في الأخذ بإشارته، من حيث يظنون أنهم يأخذون بعبارته، فقطعت عنهم طريق الإبداع الفلسفي"([48]).

وتجاوز آفة التقليد عند **طه عبد الرحمن**، يتم عن طريق تعقب مظاهر الإشارة في القول الفلسفي المنقول، ومدى تأثيرها في عبارته. وعندما يعلم المتفلسف بهذه المظاهر والآثار، يستبدلها بما عنده من إشارة تضاهي تلك.

من هنا أخذ الدكتور على عاتقه مهمة تقصي المظاهر والآثار الإشارية في مراتب القول الفلسفي: **المفهوم والتعريف والدليل**، مستخرجا "على قدر الطاقة صفاتها وكيفياتها وضوابطها، التي تأتي من جهتها للمتفلسف العربي مساوئ التقليد"([49])، وأعطى لكل إشارة مصطلحاً خاصاً، فإشارة المفهوم إضمار، سماها "القوام التأثيلي" وإشارة التعريف اشتباه، سماها "القوام التمثيلي" وإشارة الدليل وهي مجاز، أعطاها اسم "القوام التخييلي".

ولهذه الإشارات مراتب زمانية في القول الفلسفي، فالإضمار للماضي والاشتباه للحاضر، والمجاز لزمن المستقبل. وهكذا يبطل **طه عبد الرحمن** زعم الرأي المشهور القائل بأن الفلسفة تخترق الزمان والمكان، كما لو كانت تنافس التنزيل، وترسخ الاعتقاد القائل بأن معاني الفلسفة لا تبلى ولا تنفى ولا تحدها حدود ولا تلزمها قيود، حتى قيل فيها بأنها الفلسفة الكونية

---

[47])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 14.

[48])- المصدر نفسه، ص 14.

[49])- نفسه، ص 14.

الخالدة. لينتهي بعد ذلك إلى القول بأن الزمان هو الذي يخترق الفلسفة، فعلينا "أن نطلب في كل قول فلسفي لا ما يطويه من عموم الحكم، وإنما ما يطويه من خصوص السبب، أي بحسب مقام الكلام لأنه الدليل على زمانه، (...) ولا نسعى إلى تجريده (القول الفلسفي) من السبب، كما يفعل المقلدة من المتفلسفين"([50]).

وعلى هذا الأساس فإنه على الفيلسوف الأصيل الحامل لشحنات الإبداع والعطاء، أن يأتي في قوله الفلسفي بأزمانه التي هو ابنها، فيحمل مفهومه أثراً من ماضيه، ويحمل تعريفه عيناً من حاضره، ويحمل دليله أفقاً من مستقبله. وهذا ما يصلنا حقيقة إلى تحرير القول الفلسفي، تحرير يرفع قيد التبعية للمنقول الفلسفي، ويورث الاستقلال والإبداع، لأن " الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون موصولا بالزمان الماضي لأهله، ولا يصار إلى وصله بزمان غيره إلا بدليل، أما أن يجرد بالكلية من الزمان، فذاك مطلب من دونه خرط القتاد، وسوف يأتيك من الأدلة على ما نقول ما يجعلك بين أمرين اثنين لا ثالث لهما: إما أن تختار بنفسك لمفهومك من تراثك البضعة التي تريد من زمانه الماضي أو تُضطر فيه إلى تراث هو تراث لغيرك وإلى زمان هو زمان لغيرك "([51]).

ومن مقتضى الحرية في القول الفلسفي، اقتضى الأمر من **طه عبد الرحمن** تأثيل (تأصيل) مفاهيم، ووضعها وضعا، وفق مقتضايات المجال التداولي العربي الإسلامي، فكلمة (التحرير)، تتضمن معنيين مشهورين أحدهما، **إزالة القيد عن الشيء**، والثاني، **الإثبات الجيد للشيء بواسطة الكتابة**، و"الحال أن معنى الإثبات بالكتابة هو الذي جعل له اللسان العربي اسم القيد أو التقييد، فيصير معنى التحرير هو إجادة القيد والتقييد،

---

[50])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 16.
[51])- المصدر نفسه، ص 16.

فيكون بين أيدينا لفظ يدل على معنيين متضادين هما:(**إزالة القيد**) و(**إجادة القيد أو التقييد**)"([52]).

ومن هنا يصبح تحرير القول الفلسفي في نظر **طه عبد الرحمن**، هو أن تستبدل قيد هو عبارة عن منقول فلسفي لا يُورِّثَكَ إلا التبعية لغيرك، بقيد عبارة عن مأصول فلسفي يورِّثك الاستقلال برأيك، "أي تخرج من تقييد هو إتباع وتقليد إلى تقييد هـــو اجتهاد وتجديد"([53])، أي أنك تترك كتابة هـــــي عين الرق إلى كتابة هي عين الحرية.

2-2)-الرد على أهل التقليد في القول الفلسفي واستشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة.

يرى **طه عبد الرحمن** أن التقليد دخل على الفلسفة الإسلامية من باب الترجمة، " فلم يقترن شيء في الفكر الإسلامي العربي بالترجمة اقتران الفلسفة بها، حتى لا فلسفة معترف بها بيننا بغير ترجمة "([54]).

وقد عمل في كتابه فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)([55])، على وضع تصور جديد للترجمة، تنبني عليها الصلة بينها وبين الفلسفة، وجعلها في ثلاثة مراتب:

1)- **الترجمة التحصيلية**، وتتمسك بحرفية اللفظ، وغايتها التعلم من النص الأصلي والتلمذة على صاحبه، ولها مساوئ عدة كتوريث الخطأ في المعنى والتركيب، حيث نجد أن " المترجم التحصيلي يتولى نقل الفلسفة بجميع مكوناتها الأصلية والفرعية، مستعملا في ذلك كل الطرق التبليغية التي تمكنه من هذا النقل الشامل، (...) فيستحوذ عليه هم اللغة، فيتتبع المكونات اللسانية للنص الفلسفي المراد نقله"([56]).

---

[52])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 17.

[53])- المصدر نفسه، ص 17.

[54])- نفسه، ص 19.

[55])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى. 1995.

[56])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، ص 302.

2)- **الترجمة التوصيلية**، يتمسك المترجم فيها بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ. وغالباً ما يكون قادراً على استيعاب النص الأصلي بما يكفيه. ويقصد به ممارسة التعليم. وقد تُورث هذه الترجمة صاحبها أخطاء في المعنى والتركيب، فيقع في تهويل بعض المضامين بما يشعر المتلقي بالعجز إزاءها، لأن المترجم في هذه الحالة يكون قد غض الطرف على نقل كل " عناصر النص الفلسفي كما ينقلها المترجم التحصيلي، وإنما يحذف بعضها مما يجد فيه ضررا على المجال التداولي للمتلقي، محددات أو مقومات"([57]).

3)- **الترجمة التأصيلية**، وهي أن يتصرف المترجم في المضمون كما يتصرف في اللفظ، فهو يستحوذ عليه هم الفلسفة، لا هم اللغة، كما هو الحال عند المترجم التحصيلي، وغاية صاحبها رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثم اقتداره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه ويزوده بأسباب الاستقلال في فكره، "فيتعقب المكونات الفلسفية للنص، مستخرجا منها المواضع الاستشكالية والآليات الاستدلالية فيها، وقائما في هذا الاستخراج بالموجبات التداولية للغة المنقولة إليها"([58]).

والأولى من كل هذه الأنواع في الترجمة، نجد أن **طه عبد الرحمن** يفضل الترجمة التأصيلية، ذلك أنه " حتى إذا تمكن المتلقي من استيعاب المنقول إليه على الأقل في الجوانب التي توافق عاداته اللغوية والمعرفية، جاز حينئذ معاودة هذه الترجمة بإتباع الطريقة التوصيلية"([59])، ثم ننتقل إلى الترجمة التحصيلية التي يتبين من خلالها الطرق التعبيرية التي تمَّ بها بناء هذه المضامين في الأصل، ويكشف عن أسرارها اللسانية. وهذا عكس

---

[57])- المصدر نفسه، ص 331.

[58])- نفسه، ص 353.

[59])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 20.

ما يذهب إليه غالبية المترجمين العرب قديماً وحديثاً، فهو قدم الترجمة التأصيلية عن التوصيلية وفي الأخير التحصيلية.

وقدم **طه** نموذجاً تطبيقياً عن فكرة الترجمة التأصلية، من حيث تصوره الثلاثي للترجمة، من خلال ترجمة "الكوجيطو الديكارتي"، إذ نقله من مقولة "أنا أفكر إذن أنا موجود" المعروفة إلى مقولة "انظر تجد" وفق الترجمة التأصيلية.

ويكون بذلك قد قدم ردا لمنتقديه **علي حرب ومحمد سبيلا**، اللذين خالفا في نظره القواعد المعرفية والمنهجية المعروفة، وهي خمسة:

1)- **مخالفة القاعدة النحوية**، باعتبار " انظر تَجدْ " جملة أمرية، فليس هي جملة إنشائية ولا خبرية ولا تقريرية، وإنما هي على الحقيقة جملة شرطية، كما يصفها النحويون، والجملة الشرطية تتكون من شرط ومشروط، والفعل "تَجدْ" فعل مجزوم، "والعلة في الجزم هو أن هذا الفعل جواب لفعل تقدمه، "انْظرْ " فيكون مشروطا به، ولا مشروط بغير شرط "([60]). وقد تحجج في ذلك **طه عبد الرحمن**، بالحدث الفلسفي الأول الذي يؤرخ به الدارسون لميلاد الفلسفة، ألا وهو " اعرف نفسك بنفسك " المقولة المشهورة لسقراط، وبذلك يكون الأصل في الفلسفة الأمر لا الخبر.

2)- **مخالفة القاعدة الخطابية**، باستنكار المنتقدين لاستعمال صيغة الخطاب في ترجمة **طه** التأصيلية، مع العلم أن هذه الصيغة في الكلام هي بحق أخص صيغة باللغة العربية، يقول **طه** لمنتقديه "لقد أخطأتم حين أنكرتم علينا أن نستعمل صيغة الخطاب في ترجمتنا التأصيلية، ألا تعلمون أن هذه الصيغة في الكلام هي بحق أخص صيغة باللغة العربية؟ وهذا باب في تداوليات اللغة لو ذهبنا نستوفي الكلام فيه، لطال بنا المقام، ولكننا نختصر لكم من كلامنا ما قد يُستدل به على الباقي،

---

[60])- المصدر نفسه، ص 22.

فمعلوم لكم أن صيغ الكلام ثلاث هي صيغة التكلم (أنا، نحن) وصيغة الخطاب (أنت ...) وصيغة الغَيبة (هو، هما ...)، (...) بحيث يقوم باللسان العربي قانون عام هو أن صيغة الكلام التي تتميز بها اللغة العربية هي صيغـــة الخطاب"([61]).

3)- **مخالفة القاعدة التناظرية،** وفيها يعيب **طه** على منتقديه تجاهلهم الأدلة القوية التي وضعها لترجمته التأصيلية، مما أوقعهم في خطأين اثنين: خطأ الغصب وخطا الخبط، في **الأول،** أنهم سكتوا عن جملة الأدلة التي وضعها في ترجمته للكوجيتو الديكارتي، ليس على سبيل التشهي والتحكم، بل أن كل دعوة أقيم عليهـا الدليل، فهم انشغلـــوا بنقـــد الترجمـــة وتركـــوا أدلتها. **والثانـــي،** نتـــج فيـــه عن سكوت المنتقدين عن أدلة الترجمة التأصيلية، أنهم أغلقوا باب المعرفة وفتحوا باب الكلام بغير رقيب، وبالتالي الوقوف أمام تطور وتقدم المعرفة، فهو يقول: " ما اندفعـــتم فيـــه مـــن كـــلام مـــن دونـــــه كلام لا يسهم بأي وجـــه فـــي بناء المعرفة ولا فـــي الإيصال إلى الحق "([62]).

4)- **مخالفة القاعدة التداولية،** نسب فيها منتقدو **طه عبد الرحمن** الترجمة التأصيلية "انظر تجد" إلى الجمود والرجوع إلى الماضي، ونسبت غيرها إلى الانفتاح والدخول فـــي المعاصرة. فالترجمات المتداولة التي يدافع عنها هؤلاء المنتقدون هي في نظر **طه،** " أنها تخلو من سلامة التعبير، فضلا عن فائدة المضمون، وأنها لا تنقل إطلاقا ما تدعي نقله، (...)، بحيث يجتمع فساد التعبير مع سلامة التفكير"([63]).

وفي دفع اعتراض الجمود عن الترجمة التأصيلية، يرى **طه** أنها تفتح من الإمكانات الاستشكالية والاستدلالية ما لا قِبَل للصيغة المتداولة بها، مما يدفع عنها صفة الجمود. أما دفع

---

[61])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 23.

[62])- المصدر نفسه، ص 25.

[63])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 26.

اعتراض صفة الماضي عن هذه الترجمة، فقد حللها إلى (ماضي الوقائع) و(ماضي القيم)، و" محال أن ترجع الوقائع التي مضت أسبابها الزمانية، فإذا قيل:(الماضي)، فلا يمكن إذن أن يدل هذا القول إلا على (القيم) وحدها"([64]). ودعا منتقديه، من المقلّدة، إلى التصالح مع الماضي، والتعامل معه من غير شذوذ ولا إسراف، وتجاوز الأوهام التي غرسها "**ديكارت** وأتباعه من بعده، وهو أنه تمكن من أن يمحو من قلبه كل شيء، حتى لم يبق فيه أي شيء إلا الذي محا كل شيء ألا وهو فكره"([65])! بل إن **ديكارت**، في رأي **طه عبد الرحمن**، لم يشك مرة في قيمة المسيحية التي هي فكره، سواء في مضمونه أو في طريقته. وفي هذا رد على منتقديه، بدعوى أنه أغرق (الكوجيطو) في الإيمان، وكأنه، أي الكوجيطو، كان إلحادياً. وفي هذا انتقاص من قيمة الفلسفة، وسوء فهم لطبيعتها، وهذا ما يفسر حساسية الكثير من المقلدة من التراث وقيمه الدينية على الخصوص، فالإيمان العظيم، في تصور **طه عبد الرحمن**، يورث التفلسف العظيم، والتفلسف العظيم يثبت الإيمان العظيم ([66]).

فالإنسان، في نظر **طه عبد الرحمن**، بإيمانه فيلسوف من غير أن يتفلسف، فماذا لو تفلسف؟ لقد انحطت الفلسفة، يوم خاصمت الإيمان وجحدت كل عظيم سواها. يقول للمقلدة:" إذا كان **ديكارت** أوهمكم بأنه فارقَ الإيمان، فلأنكم اتبعتموه، لا في تدليله، وإنما في تخييله، وشتان بين فراق على مقتضى الدليل وفراق على مقتضى الخيال، **فالأول** يلزمه الصدق في المضمون وتلزمه الصحة في الصورة، فَنُطالَبْ بالتصديق به، بينما **الثاني** لا يلزمه الصدق في المضمون، فيجوز أن يكون كاذبا، ولا تلزمه الصحة في

---

[64])- المصدر نفسه، ص 27.

[65])- نفسه، ص 27.

[66])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 25.

الصورة، فيجوز أن يكـون فاسدا، فـلا نُطالب بالتصديق بـــه، بحيث لنا أن نكذبه وهكذا اشتبه عليكم أمر شك **ديكارت**، فلما جاء بدليله في ثوب مـــن خياله، حسبتم أنكم وفَّيتم حـــق دليله حيث لم تفعلوا سوى أن هِمتم معـــه فـــي خياله، فصدقتمـــوه حيث لا يجب، فـــذهب ظاهـــر إيمانكـــم وبقـــي خالص إيمانه "[67].

إذن يُستشف مما سبق، أن الأصل في "الكوجيطو" هو وجود الإيمان لا فقدانه. ثم إن مقولة "انظر تجد" لا تتعلق بوجود الإيمان أو عدمه، وإنما إبصار الشيء والظفر به، أي أنها تحمل " مفهومين طبيعيين لا صنعة فيهما هما: "النظر" بمعنى "إبصار الشيء" و"الوجود" بمعنى " الظفر بالشيء"، ولا واحد من اللفظين يفيد في استعماله الطبيعي مدلولا دينيا مخصوصا"[68].

5)- **مخالفة القاعدة الفلسفية**، في هذه المخالفة يرد **طه عبد الرحمن** على **محمد سبيلا** حول اعتراضه على ترجمة الكوجيطو. فقد اعترض **محمد سبيلا** على ترجمة التأصيلية للكوجيطو، لأنها في رأيه حورت صيغته الأصلية، وقدمت صيغة مختلفة كليا، من حيث المعنى والمبنى، لأن ما هو أساسي في صيغة الكوجيطو، كما يقول **محمد سبيلا**:" صيغة المتكلم المنصوص عليها بالضمير المنفصل (أنا) الذي تم حذفه وتحويل الصيغة من المتكلم إلى المخاطب: (أنظر تجد)"[69]، فصيغة الكوجيطو، تمثل المركزية والفاعلية للذات الإنسان، وما إجماع الفلاسفة الحديثين، مثل **كانط وهيجل وهوسرل وهايدغر**، على هذه الصيغة إلا دليل على أنها الأساس الصلب للفلسفة الحديثة، في صيغتها التعبيرية، ولدَّور المركزي للفاعل الإنساني في التفكير، وكل خروج عنها هو تشويه للمقولة الفلسفية المتضمنة فيه.

---

[67]- المصدر نفسه، ص 29.

[68]- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 30.

[69]- محمد سبيـــلا، متـــى يعـــود زمـــن الإبداع الفلسفي، مجلـــة مدارات فلسفية، تصدر عـــن الجمعية الفلسفية المغربيـــة، العدد 01. 1998.

وقد نقض **طه عبد الرحمن** إدعاء **محمد سبيلا** من خلال كشف أربعة أخطاء وقع فيها وهي:

ـ **الخطأ التاريخي**: فهو يرى أنه لا وجود لإجماع فلسفي عند **كانط وهيغل وهوسرل**، فهم لا يمثلون مجموع الفلاسفة المحدثين، بل إن التيارات التي هيمنت على الفلسفة الغربية الحديثة هي التي تزعمها: **ماركس ونيتشه وفرويد**، وكل هذه التيارات تلتقي في تقويض مفهوم الذات وترسيخ "موتها" وبالتالي هدم "الكوجيطو". وإدعاء الإجماع الفلسفي حول صيغة المتكلم، عند **محمد سبيلا** فيه تناقض كما يثبته **طه عبد الرحمن**. فمقولة "التاريخ ذاكرة لا تنسى" حقيقتها "التاريخ نسيان يتذكر"، ومقولة "التاريخ صدق وعدل"، حقيقتها "التاريخ فيه الكذب وفيه الظلم"([70]). فقد نُسيَ في تاريخ الفلسفة الحديثة **فرانسيس بيكون** مثل ما طمس دوره وتأثيره في **ديكارت**. وفيه كذب كنسبة الفكرة التي يدور عليها "الكوجيطو" أي إثبات وجود الذات إلى **ديكارت** وحده، في وقت تكلم عنها فلاسفة ومفكرون قبله، من أوجه أخلاقية أو نفسية أو قانونية أو دينية أو وجودية، من **سقراط** إلى العصر الوسيط، وكذا في الفلسفة الإسلامية، وسموا ذلك بأسماء كثيرة: "النفس"، "الروح"، "العقل"، "الباطن".. أما ظلم التاريخ فيتجلى في التهويل من شخصية "**ديكارت**" حتى أصبحت أسطورة، وأصبح الواحد ممن تسموا بالحداثيين لا ينتزع حق الحداثة لنفسه إلا إذا لوى لسانه بمقولات من مقولات هذه الأسطورة ([71]).

ـ **الخطأ الاستدلالي**: من خلال بطلان حجة الإجماع في الفلسفة، فلا الفيلسوف الواحد يصلح دليلاً على صحة القول الفلسفي، ولا الجماعة منهم تصلح دليلاً عليه.

ـ **الخطأ الاستشكالي**: ذلك أن الإقبال على الإجماع الذي ادعاه **محمد سبيلا**، يعتبره **طه عبد الرحمن** مخالفا للمقتضى الثاني

---

[70])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 40.

[71])- المصدر نفسه، ص ص 40، 41.

للفلسفة بعد العقل وهو الاختلاف في الرأي![72]، كما أن الإجماع في الفلسفة علامة على نقصان التفلسف وليس الزيادة فيه.

وإذا نحن جمعنا بين الخطأين السالفين الذكر، يقول **طه عبد الرحمن**:" الاستدلالي (أو المنطقي) والاستشكالي (أو الفلسفي)، في قولكم بأصل الإجماع في الفلسفة، (وهذا قول موجه لمنتقديه)، وجدناكم خارج الفلسفة من جانبيها: المنهجي والمضموني، إذ دعوتمونا إلى استخدام طريق أهل القانون في استدلالاتنا وإلى إتباع طريق أهل العلم في استشكالاتنا، وكيف لنا بفلسفة لها منهج القانون ومضمون العلم؟ فمحال أن نظفر بحقيقة علمية عن طريق دليل قانوني، والمفضي إلى المحال محال"[73].

لقد أخطأ إذن، "الباحث **محمد سبيلا** في فهم مدار "الكوجيطو" وفكرته، فربطه بالذات، في حين مداره الحقيقي "الوجود"، أي أنه لا يثبت الذات بقدر ما يثبت وجودها، فوقع، إذن في تشويه هذه المقولة وإخراجها عن سياقها الفلسفي الذي أراده **ديكارت**، إن سلمنا جدلاً بضرورة التقليد والترجمة التحصيلية. أما **طه عبد الرحمن** فقام بعملية تحويل في ترجمة مقولة **ديكارت**، فخرج بذلك عن الترجمة التقليدية المألوفة، ووفر للمتلقي العربي إمكانية التفلسف في "الكوجيطو" بحسب مقوماته التداولية متبعاً منهجاً مفصلاً في أطواره ومقيَّداً في أحكامه"[74].

- **الخطأ اللغوي**: أما على مستوى الخطأ اللغوي يرى **طه عبد الرحمن** أن منتقديه وعلى رأسهم **محمد سبيلا**، أخطأ في فهم الضمير في عبارة **ديكارت** باللاتينية "Cogito, ergo sum"، والعبارة الفرنسية " Je pense, donc je suis " و" لما كان لا وجود للضمير المتصل في الجملة الخبيرية الفرنسية، فلا سبيل إلى التعبير عن صيغة المتكلم إلا باستعمال الضمير المنفصل، فإذن وجود هذا

---

[72])- نفسه، ص 43.

[73])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ص 43، 44.

[74])- محمد همام، القول الفلسفي من الإبداع إلى الإتباع، الكلمة، مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري، العدد 27، السنة السابعة، 2000.

الضمير في هذه العبارة ليس نتيجة اختيار كما في العربية، وإنما هو نتيجة اضطرار، بحيث يؤدي حذفه إلى جملة فاسدة تركيبا، وعلى هذا، فلا تُعتَبر، في وجود الضمير المنفصل في العبارة الفرنسية، أية زيادة في الدلالة على معنى (الذات) كما هو الشأن في لساننا"([75]).

3-2)-الاجتهاد في القول الفلسفي "أنظر تجد".

إن الترجمة التي قدمها **الدكتور طه عبد الرحمن** للكوجيطو "انظر تجد" تحمل معاني الاجتهاد، في إطار الترجمة التأصيلية، وهي التي تفتح آفاق تفلسف جديدة للمتلقي العربي، من غير أن يعني هذا إنكار دور مراتب الترجمة الأخرى. ولكن طالب الفلسفة يلزمه أولاً تلقي النصوص الفلسفية عبر الترجمة التأصيلية حتى تحصل له الملكة الفلسفية، أو كما يسميها بـ"الفلسفة الحية"، والمراد بها، "الفلسفة التي تنقل عن الغير المضمون الفلسفي، ناظرة في أسبابه التداولية، ومستبدلة بها الأسباب التداولية للغة المنقولة إليها متى خالفت اللغة اللغة، حتى يقتدر المُتَلقي على استثمار المضمون الفلسفي المنقول، استشكالا واستدلالا"([76])، فالفلسفة ليست جملة من المعلومات يتم حفظها عن الغير، بل هي طريقة يتحقق بها الارتضاء في الفكر والاتساع في العقل، وإلا كان ضرر المنقول في الفلسفة أكثر من النفع. ثم " تتلوها الترجمة التوصيلية ليدرك الفروق بين المضامين الفلسفية، فيقتبس منها ما شاء ويصرف ما شاء بحسب طاقته وحاجته، ثم الترجمة التحصيلية ليدرك الفروق بين التعابير الفلسفية فيقيس على ما شاء ويطرح ما شاء، وتاليا يكون هذا المترجم، مخيراً لا مكرهاً، يقظاً لا غفلاً ومجدداً لا مقلداً "([77]). فاللغة عنده ليست مجرد قناة لتوصيل الفكر المحض،

---

[75])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 47.

[76])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، (مص. س)، ص 467.

[77])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 49.

بل هي عكس ذلك تكاد تكون جزء من ماهية الفكر، "لأنه جرى التسليم بين أهل الفلسفة، لاسيما المتقدمين منهم، بأن الفلسفة لا تَعلُّقْ لها باللفظ، وإنما بالمعنى وحده، لأن غرض الفيلسوف أن ينشئ الفكر ويخبر بالحقيقة، على اعتبار أن الفكر هو جملة من المعاني المرتبطة فيما بينها ارتباطا استدلاليا، وأن الحقيقة هي حكم معنوي متعلق بعضه ببعض "([78]).

2- 4)- الاختلاف في التفلسف أو كيف نخرج من نفق التبعية والتقليد؟

جاء في كتاب **الدكتور طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق"** قوله: "ليس يخفى أننا كنا نسعى منذ صدور كتابنا: **"العمل الديني وتجديد العقل"** (*)، إلى الإسهام في تجديد الفكر الديني الإسلامي بما يُؤهله لمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخض عنها، بل كنا نسعى، على وجه الخصوص، إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم ذلك الفكر، نظرية تُفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تُفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية"([79]).

يرمي **طه عبد الرحمن** في دعوته للخروج من نفق التبعية والتقليد إلى تأسيس يقظة دينية، لها "سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة "([80])، أي بتهيئة التأطير المنهجي المحكم، والتنظير العلمي المنتج، والتبصير الفلسفي المؤسس.

ولكن، إذا سلمنا بهذا الأمر، ما هي الوسيلة التي تُمكِّن من تأسيس ذلك المشروع وتأصيله، وكيف نحرر المتلقي العربي من التبعية، ونجعله قادرا على أن يستقل بفكره، ويُبدع في مجاله التداولي الخاص؟

---

[78])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، (مص. س)، ص 73.

*)- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية، 1997.

[79])- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (مص. س)، ص 171.

[80])- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (مص. س)، ص 09.

من معالم الاستقلال والإبداع الفلسفي عند **طه عبد الرحمن**، وضع فلسفة إسلامية تضاهي الفلسفة الغربية، وتختلف عنها في المنطلقات والتصورات والمفاهيم والمصطلحات، وذلك من منطلق قيمنا الإسلامية الدالة على الخصوصية والتفرد، أي من منطلق أن كل فلسفة لها ارتباطها الخاص بسياقها التاريخي واللغوي والأدبي.

ولهذا جاء مشروعه الموسوم بفقه الفلسفة يمثل العلم الذي " ينظر، بتعبير المتقدمين، في الأعراض الذاتية للفلسفة، ويستخرج قوانينها ويرتب مسائلها"([81]).

وإجرائيـــة ذلك تتمثل فـــي البحث عـــن الكيفية التـــي يتم بها التحـــرر مـــن التبعية للفلسفة الغربية وفتح باب الإبداع، من خلال مقتضى فكرنا وواقعنا، وبالتالي التفاعل مع غيرنا، والتحاور بمنظارنا لا بمنظار غيرنا، ومن خلال ذلك نبدع كما يبدع غيرنا، ونتفلسف بتوجيه من رؤيتنا الخاصة، وانطلاقا من مفاهيمنا ومصطلحاتنا.

والإبداع في نظر **طه عبد الرحمن**، لغة، يعني إخراج الشيء إلى حيز الوجـــود، أي إحداثـــه، أما علـــى مستـــوى المصطلـــح فهـــو يختلف باختـــلاف المجال الذي يتعلق به، فهو يعنـــي **أولا** في مجال علم الكلام، "إحداث الشيء على غير مثال سابق في مقابل الاحتذاء، فيكون مرادفا لمفهوم الابتكار، ويعني **ثانيا** في مجال الفلسفة العربية، إحداث الشيء من لا شيء في مقابل الاقتباس، فيكون مرادفا لمفهوم الاختراع، ويعني **ثالثا** فـــي مجال الأدب، إحداث عمل فني فـــي مقابل الانتحال، فيكون مرادفا لمفهوم الإنشاء "([82]).

قدم الدكتور **طه عبد الرحمن** في مشروعه الفلسفي ما به اتضح أنه يختلف عن غيره. فقرر أن قيمة الاختلاف بين فلسفات الأقوام، تُصان بها الجماعـــة البشريـــة وتتقـــوى، فيكون لكـــل

---

[81])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، (مص. س)، ص 264.

[82])- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (مص. س)، ص ص 113، 114.

قــوم حقهم فــي التفلسف والاجتهــاد فـــي تحقيق ذلك الحق وإثباته.

لذلك جاء كتابه "**الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**"محاولة لتحرير القول الفلسفي العربي، وإخراجه من أنفاق التبعية، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري؛ ذلك أنه "يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق"([83]). فقد رأى **طه عبد الرحمن** أن أصحاب الفكر الإصلاحي في العصور الحديثة والمعاصرة قد تبنوا عقلانية الغرب منهجا ومنطلقا في التفكير، وربطوا كل تقدم بها. فأغلب أصحاب المناهج والمشاريع في قراءة التراث؛ بنَوا مجدهم التنظيري وشهرتهم من مناهج الغربيين وأفكارهم، واقتفوا آثارهم، وتعلقوا بأسباب لا تمت إلى وجودهم؛ فافتقدوا حاسة النقد عندهم. والســـر فـــي ذلك يعـــود إلـــى "قصـــور وسائلهم عـــن الإحاطـــة بدقائـــق وسائـــل من يُقلدون "([84]). فغلب علـــى هؤلاء التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها مـــن مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم؛ فقلدوها وما ملكوا ناصية تقنياتها، ولا تفننوا في استعمالها ([85])، فانقطعوا عن تراثهم جملة وتفصيل؛ فكان لجوؤهم إلى تراث غيرهم مقلدين لمسالكه، ومتشبهين بأصحابه. فهو يقول:" أما ترى أهل المتفلسف العربـــي لا يصوغ مـــن الألفاظ إلا ما صاغـــه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه (...) يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر غيرهم ويفككون إذا فكَّكَ غيرُهم ... "([86])، فانخدعوا بمقولتين: الاستجابة

---

[83])- المصدر نفسه، ص 21.

[84])- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات جريدة الزمن، الطبعة الأولى، 2000. ص 137.

[85])- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 1994. ص 10.

[86])- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة – القول الفلسفي، (مص. س)، ص ص 11، 12.

للشمولية الفلسفية، والانخراط في الحداثة العالمية. وما استجابوا وما انخرطوا؛ وإنما أصيبوا بسوء التفلسف، فقطَّعوا أوْصالَ التراث، وخطَّأوا أصحابه، واجتزأوه، واقترضوا من غيرهم طرائقهم المستعملة في النقد، وظلت كتاباتهم دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد أهله. أما "نحن فلا نرتضي هذا الطريق في الكتابة الفلسفية ولا نجده إلا مفضيا إلى الإضرار بحقيقة التفلسف، ذلك أن الفلسفة والتاريخ، (...) شعبتان في المعرفة متعارضتان، ولا غرابة أن يكون واضع الأورغانون، **أرسطو**، هو أول من نبه على هذا التعارض، جاعلا من التاريخ نظرا في الجزئيات المشخصة ومن الفلسفة نظرا في الكليات المجردة "([87])، ولو كان هذا صحيحا، فإن المتفلسف، وبدون شك، سيغرق نفسه في البحث عن الجزئيات، وينقطع عنه التدرج في مراتب التجريد التي تنتقل به إلى فضاء العقل الفسيح، والوقوع في فخ التشخيص الضيق.

لهذا السبب كانت المسؤولية المنوطة **بطه عبد الرحمن**، هي المساهمة في إخراج الكتابة الفلسفية العربية من هذا الطريق الذي يؤدي لا محالة إلى محو روح التفلسف فيها، وهي "الكتابة التي تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي تطلبها"([88]).

إن دعوة **طه عبد الرحمن** إلى كتابة فلسفية، تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق، هو ازدواج المضمون بالوسيلة، عكس ازدواجية الفلسفة بالتاريخ لأنه ازدواج مضمون بمضمون، فقد ينفك المضمون عن المضمون، بينما لا ينفك المضمون عن الوسيلة، لأن ظهور بواكير الفكر الفلسفي، اقترنت دوما بالأداة المنطقية في تقرير قضاياه، وبالتالي يكون المنطق هو المنهج الذي وُضع للفلسفة في الأصل.

---

[87])- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية 2006. ص 17.

[88])- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، (مص. س)، ص 17.

وعلى هذا الأساس، فإن الإبداع الفلسفي الذي يريد **طه عبد الرحمن** الوقوف عنده هو في الأصل يتعلق بالقول الفلسفي، وكيفية الابتكار والاختراع فيه، وأخيرا كيف يمكن أن ننشأ فيه. ولتحقيق ذلك، ينطلق من مسلمة جوهرية، صيغتها كالتالي:"يشترط في الإبداع الفلسفي (...)، مواجهة مانع من الموانع التي تعوق عن التقدم فيه، وعلى قدر المانع تكون قيمة هذه المواجهة "([89]).

أول هذه العوائق هو اللغة، ومصدر هذا العائق، هو أن الفلسفة في الأصل، ليست ذات نشأة عربية إسلامية، بل هي ذات نشأة يونانية، وهو ما جعلها ترتبط بلغة الحضارة اليونانية القديمة.

وعندما فكر المسلمون واهتموا بتعاطي الفلسفة، كان من الطبيعي أن يطلبوا ما هو موجود عند من سبقهم من الفلاسفة اليونان، خاصة **أفلاطون** وأرسطو. ولما كانت اللغة الفلسفية تستمد وجودها من اللغة الطبيعية، "بين أن اللغة الطبيعية التي اعتمدتها الفلسفة في نشاتها هي اللغة اليونانية"([90]). من هنا كان المشكل الذي واجهته الفلسفة التي قامت في البلاد العربية، من حيث الانتقال من اللغة اليونانية على اللغة العربية، في "الاختلاف في التركيب من لغة إلى أخرى، وفي العلاقات بين اللغة الطبيعية واللغة الفلسفية داخل كل لغة"([91]).

وهنا، يعود **طه عبد الرحمن** بأصول الفلسفة العربية المعاصرة، في بدايتها، أي إلى الفلسفة العربية الإسلامية القديمة، فينبهنا إلى الصعوبات التي اعترضت الفلاسفة المسلمون القدامى، عندما أرادوا أن يصوغوا، بالعربية، مفهوم الكينونة L'être كما عبر عنه **أرسطو**، حيث كانت عباراتهم بهذا الصدد قليلة فيما يدل على فعل الكينونة في اللغة

---

[89]- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (مص. س)، ص 116.

[90]- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص 125.

[91]- المرجع نفسه، ص 125.

اليونانية، "فالفعل الدال على الكينونة في اللغة اليونانية يدل على الوجود، ولكنه يدل أيضا على الربط بين الموضوع والمحمول. وقد واجه الفلاسفة المسلمون هذا المشكل لأنه لا وجود فيها (اللغة) للفعل الذي يدل على الوجود ويلعب دور الرابط بين الموضوع والمحمول في الوقت نفسه. وهكذا، فإن اللغة العربية نقلت مشكلا يرتبط باللغة اليونانية، وحاولت حله باقتراحات عدة مثل اللفظ "هو" أو اللفظ "كان" فجاء ذلك على نظامها التركيبي، إذ إن المقترحات المقدمة جاءت فقط للاستجابة لمقتضيات نقل الفكر اليوناني إلى اللغة العربية، ولم تكن نابعة من هذه اللغة ذاتها"([91]).

من هنا، نجد أن **طه عبد الرحمن**، يركز في مسألة الترجمة على الترجمة التأصيلية، فلو كان الأمر كذلك، لتفطن الفلاسفة المسلمون إلى عدم فطرية المقولات التي ذكرها **أرسطو** والأمثلة المتعلقة بها، وأن قيمتها نسبية، "ذلك أن المقولات، كما قدمها **أرسطو**، ليست منطقية ولا أنطولوجية، بل هي مقولات لغوية، وهذا يعني أنه ينبغي أن يكون لكل لغة مقولاتها التي تحلل بها الوجود وتبلغ بها نتائج الفكر"([92]).

إن هذا الأمر المتعلق بمسألة اللغة الفلسفية واللغة الطبيعية، يصدق في نظر **طه عبد الرحمن**، كذلك على الفلسفة العربية المعاصرة في علاقتها بالفلسفة الغربية، عندما يريد المشتغلون العرب بالفلسفة، نقل أفكار فلسفية من اللغات الأوروبية إلى لغتهم.

إن النقص في الترجمة هو بمثابة الضرورة الوظيفية اللازمة عن فعل الترجمة ذاته، ذلك أنها، أي الترجمة، تدفع بالفكر إلى الجنوح نحو التقليد، وهو قصور في عملية الإبداع، كما يرى ذلك **طه عبد الرحمن**، فالترجمة التي تساعد الفكر العربي المعاصر على الخروج من أسر التقليد، هي التي يكون

---

[91])- نفسه، ص 126.

[92])- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص 126.

فيها المتفلسف العربي قادرا على التصرف في النص الأصلي، بما يساعد على إخراجه عن أوصافه الأصلية إلى أوصاف أخرى، "وذلك بالتوسل بكل الآليات الخطابية الكفيلة بإنجاز هذا الإخراج بما في ذلك من الحذف والإضافة والقلب والإبدال، ومن الجمع والتفريق والمماثلة والمقابلة"([93]).

2 -5)- روح الحداثة والتجديد الإسلامي:

يريـــد **طه عبد الرحمن،** من خلال طرحه لهذه الرؤية أن يجتهد ويساهم في تقديم البديل المجدد والمؤسس لفلسفة عربية معاصرة تتسم بروح الحداثة. لقد أراد أن يؤصل المفاهيم ويصنع المصطلحات، "وأن يُزيل الأوهام ويوقظ الأرواح ويجعل الإسلام دين المستقبل، ويجعل الفكر الإنساني ينفعل بالتخلق أي بالتدين"([94]).

لقد أخذ على عاتقه مهمة التحديث الإسلامي، بالاستشكال لاقتناص المفاهيم الوازنة لذلك، وقبل هذا كله عمل على التحقيق والتدقيق في مفهوم الحداثة، حيث يرى أن مفهومها عرف العديد من المضامين، " فقد عرفها بعضهم بكونها حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره، مع اختلافهم في تحديد مدة هذه الحقبة، فمنهم من قال إنها تمتد على مدى خمسة قرون كاملة، بدءا من القرن السادس عشر بفضل حركة النهضة وحركة الإصلاح الديني، ثم حركة الأنوار والثورة الفرنسية، تليهما الثورة الصناعية، فالثورة الثقافية، ثم الثورة المعلوماتية، ومنهم من جعل هذه الحقبة التاريخية أدنى من ذلك، حتى نزل بها إلى قرنين فقط "([95]).

---

[93])- طه عبد الرحمن، اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد، مجلة مدارات فلسفية العدد الأول، 1998.

[94])- عباس ارحيلة، (مر. س)

[95])- طه عبد الرحمن، روح الحداثة "مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2006. ص 23.

ومقاربة **طه عبد الرحمن** الإسلامية للحداثة، لا تعني أن هناك على وجه الحقيقة مقاربة واحدة من أشكال يجب أن تتخذها الحداثة الإسلامية نموذجا، أو هناك نموذج واحد اكتمل في شكله النهائي، وأن كل أحكامنا واستنتاجاتنا تؤخذ على قدرها، وإنما هناك العديد من الأشكال التي ترتبط بمظنة اجتهادية، تضاف إليها اجتهادات أخرى، أي أن هذه المقاربة الطاهوية توضع في إطار الإمكان التنوعي، معنى هذا هو استنهاض الوعي الإسلامي وتحديثه حسب ما يقتضيه العصر وعلى أصول إسلامية، أي جلب منافع الحداثة ودفع مضارها، "منافع الحداثة لا تتحقق في المجال الإسلامي فحسب وإنما تتجاوز الرتب والتطبيقات والأشكال التي تبوأتها مقولات ومفاهيمها في مجال تداولها الأصلي الأول "([96]).

حتى أن الحداثة الغربية يقول **فرانسوا شاتلي** أنها بدأت من عبارة **ديكارت** التي تجعل الإنسان سيدا ومالكا للطبيعة، بمعنى "أن الهدف من العلم والتقنية تحرير الإنسان من التبعية للطبيعة ومن تأثير وهيمنة اللاهوت، لذلك فهذه العبارة ليست مجرد مبدأ عام، بل هي برنامج دقيق "([97]).

في الواقع أن مقاربة **طه عبد الرحمن** للحداثة هي مقاربة فلسفية تقويمية، لا تحقيقية، كما هو الحال للمقاربات العلمية، "فكل تقويم ينبني على ما يجب أن يكون، بحيث يبقى النظر إلى الواقع أمرا عارضا له "([98]).

وترتكز مبادئ الحداثة عند **طه عبد الرحمن** على مبدأي الرشد والنقد:

مبدأ الرشد تقتضيه الحداثة في أصل وضعها، بحث تنتقل من القصور إلى الرشاد الفكري، وهذا هو التصور المهيمن، حسب ما ذُكِرَ عن **كانط** في جوابه عن معنى الأنوار. فهو لم يركز "كما

---

[96])- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (مص. س)، ص 18.

[97])- François chatelet, Une Histoire de la raison, Entretiens avec Emile Woel, Edition du seuil. Institut national de L'audiovisuel. Paris. 1992. p. 127.

[98])- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (مص. س)، ص 18.

فعل **ديكارت** على الطبيعة مباشرة بل اهتم بالإنسان حيث كان يطمح في تحول وإعادة تشكيل كلي للطبيعة البشرية، كان يعتقد أن الإنسان قادر على بلوغ الكمال، في هذه الحقبة كانت فكرة التقدم هي المسيطرة "([99]).من هنا يركز **طه عبد الرحمن** على تأسيس ذاتية مستقلة تحدد ما يقبل وما لا يقبل، فكلما كان مستقلا، أمكن له تأسيس الفكر والنظر، " وهكذا فالإنسان الراشد منطلق الحركة قوي الذات "([100]).

يضاف إلى ركن الاستقلال ركن الإبداع، فمدار وجوده متوقف عليه، فكلما وجد الاستقلال في النظر وجد الإبداع، والإبداع ليس بالضرورة الإنشاء الجديد فحسب، وإنما بتمديد الاستعاب الواعي للسابق من القيم وإعادة البناء عليها لبعث ما فيه من روح النفع، التزاما بنظريته التي يجعل فيها الحداثة بمبدأ القيمة. حتى أن الحقل الفلسفي الغربي المعاصر تميز بعودة قوية للسؤال القيمي، بعد أن هيمنت عليه لعقود سابقة إشكالات بعيدة نسبيا عن هذا السؤال، مثل إشكالات اللغة والرغبة وعلاقة العقل بالسلطة.. وغيرها من الإشكالات التي ارتبطت بما بدا انه مسار جارف لتحطيم الأنساق العقلانية ـ المعيارية، والاكتفاء بالغيرية المطلقة، واستبدادية الرغبة، والخروج عن كل مركزية بما فيها مركزية العقل الغربي.

وهذا ما جعل كذلك الباحث التونسي **فتحي التركي**، يقترح علينا في نظرته لمستقبل الفلسفة في العالم العربي مقولة تعود للفيلسوف العربي المشهور الفارابي هي مقولة التعقل، تخلص إلى أن إعادة تأسيس الأرضية القيمية لعالم اليوم لن تكون بفرض مركزية قيمية على غرار الخطاب التحديثي التقليدي أو مقولات الاثنوغرافيا الاستعمارية، وإنما لبلورة الإطار التواصلي بين الثقافات والشبكات القيمية الإنسانية، وفق مقتضيات التسامح، و"المؤانسة" (حسب تعبير أبي حيان التوحيدي). والمنطلق في

---

[99])- François chatelet, (op. cit). p. 128.

[100])- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (مص. س)، ص 26.

هذه الاتيقا البديلة هو الانتماء المشترك والتكامل العضوي بين أبناء البشرية، في ما وراء تنوعهم القومي والحضاري والديني.
أما مبدأ النقد، فيخضع لفاعلية العقل في تمحيص المفاهيم والتصورات، ذلك أن مقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة الانتقال من حالة الاعتقاد إلى حال الانتقاد، أي المطالبة بالتدليل على الشيء لكي يحصل التسليم به، فتصبح وظيفة النقد وظيفة إجرائية عملية ليست مقصودة لذاتها، وإنما يقصد به أن يكون النقد ضربا من ضروب التفكير العقلي، أي أن الإبداع هو في حاجة إلى النقد كي يتجدد ويستمر ويستقيم.

خاتمة

إن محاولتنا هذه، في توطين الأصول الأولى التي تأسس عليها الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي في العصور الوسطى مع الفيلسوف الكندي، الهدف منها هو تأكيد أحقية الأنا في الإبداع الفلسفي، ودفع الغير للاعتراف بها.

فأطروحة التجديد في الخطاب الفلسفي التي باتت تشغل بال الباحث المسلم اليوم، أصبحت مرتبطة بالجواب عن السؤال المركزي: كيف السبيل للتوصل إلى إبداع فلسفي حقيقي في سياق واقع تبعية الفلسفة العربية للآخر سواء على مستوى الفكر أو المنهج؟

لابد إذن من:

أولا: التفاعل الإيجابي بين الفلسفة العربية المعاصرة وبين العلوم الإنسانية المختلفة، وهذا ما يجعلها تقف في وجه التيارات ذات طابع ميتافيزيقي، الغالبة على الفلسفة العربية المعاصرة. فهي لم تكن بصورة جدلية قاعدة معرفية مساعدة على نمو العلوم الإنسانية وتطورها.

ثانيا: أن يكون الإبداع الفلسفي بمطابقة الفيلسوف لعصره، بمعنى تحقيق حضوره التاريخي. "لأنه حين يجعل الفيلسوف من التفلسف مهمة لا يطابق فيها تاريخه الخاص، فإنه يفقد الشرط الذي كان من الممكن أن يقوده إلى الإبداع الفلسفي. فهناك تاريخان آخران يمنعان تلك المطابقة: الفكر الإسلامي في عصور ازدهاره، والفلسفة الغربية المعاصرة انطلاقا من عصر النهضة الأوروبية "([1]). فالفيلسوف العربي المعاصر، اليوم، لا يمكن له أن يكون مبدعا إذا ما جعل مهمته، ضمانا لأحد التاريخين السالفي الذكر.

لذلك فقد رأينا أن الإبداع الفلسفي يمكن أن يمهد له بنقد يضع في إطاره التاريخي تراثنا الفلسفي من جهة، والفلسفة الغربية منذ عصر النهضة من جهة أخرى.

---

[1])- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، ص 40.

يذكرنا فتحي التريكي في هذا المجال بأن الفلسفة، بعد هيجل، قد تخلت عن إنتاج المذاهب والأنساق، تخلت عن تأسيس المدارس الكبرى والأطروحات النهائية، فأضحى فعل التفلسف عندئذ "يحتفي بكل لون من ألوان التفكير البشري فيحتفي بالتعابير المتعددة وبالنظريات المختلفة والمقاربات المتنوعة مناهضا بذلك كل انغلاق فكري وكل محاولة لطمس حرية الممارسة التعبيرية سواء كانت علمية أو فنية أو تفكيرية عامة"(2)، هذا لا يعني أن الفلسفة قد ماتت أو انقرضت، بل أصبح ليس في مقدورها أن تكون علم كل العلوم في عصر أصبحت "فيه السلطة بجميع أشكالها المتعددة، وتمظهراتها المختلفة، مرهقة وعنيفة كما تغيَّرت فيه مفاهيمها العلمية، ونظرياتنا الاجتماعية، وآراؤنا الفلسفية"(3). لقد أصبح لزاما، في هذه الحالة، على الفلسفة أن تتماشى مع النسبية الفيزيائية، والتعددية، وتأخذ، بذلك، بعين الاعتبار اختلافات العالم الطبيعي، وتغييراته المتواصلة، كما تحدد مهمتها الإيديولوجية في مقاومة خنق التفكير. إذن هدف الفلسفة الآن هو "التدخل معرفيا وانطولوجيا في المعلومات والأفكار والمتواجدة، ووصلها بعضها ببعض، وتنسيقها، وتكوين الخطابات المختلفة، لتتدخل في العلوم العديدة، والممارسات الفنية، والاعتقادات الدينية، والأعمال الاجتماعية، والسياسية، لتوضِّح وتحدد المفاهيم والمناهج، وتكشف الحدود للمناطق العلمية والإيديولوجية"(4).

هكذا تدافع الفلسفة، عند **التريكي**، عن الحرية في التفكير المطلق، وبالتالي حرية الإبداع، لأنها تضمن لنا أن نفكر بوجه مغاير، نابع من الشعور الإنساني الحر، البعيد عن التزمت، وهذا ليس في مجال الفلسفة والفن، فقط، بل في شتى مجالات الحياة

---

(2) □ □□□ □□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□ □□□ □□□□□ □□□□□ □□□ □□□□□□□ □□□□ 26□ 2009□ 2010□ □ 90.

(3)- □□□□ □□□□ □ 90.

(4) □ □□□ □□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□ □□□ □□□□□ □□□□□ □□□ □□□□□□□ □□□□ (□□. □)□ □ 91.

اليومية، " وبذلك ستضمن لنا التخلي نهائيا عن معقولية العقل الموّحد، وإقرار النقد البناء ..."([5]).

ومـــن الأسئلة المحوريـــــة التـــي يطرحها **فتحي التريكي** فـــي هذا المستوى مـــن البحث، **هي ما طبيعة التحولات الجذرية والعويصة في نفس الوقت، والتي أثرت في الإنسان وفي محيطه الاجتماعي الذي يحياه، وتاليا في نمط تفكيره؟** "يبدو أن عوامل هذه التغيرات مرتبطة ارتباطا شديدا ببنية سلوكياتنا التفكيرية والاجتماعية على حدٍّ سواء"([6]). وهي مراكز قريبة من الحياة اليومية للمواطن، يتعلق الأمر إذن بالمؤسسات السياسة، كالدولة والحزب، والإدارة، وعلى المستوى الاجتماعي الأسرة والطبقة, فقد كان هذا المركز هو المرجع الوحيد في اتخاذ القرارات، وسبب التغيرات والإحداثات.

أما الآن وقد تغيرت فكرة المركز عبر العالم عن طريقة شبكة جديدة من التواصل، الأنترنات، وقنـــوات أخـــرى للإتصال، فمثلا توحـــدت الدول الأوروبية " لا بواسطة إيجاد مركز لها، بل بتكوين نواتات متعددة في أمكنة متعددة من أوروبا"([7]). أما على مستوى العالم العربي فإن الغباء مزال مسيطرا، حيث مازالت الأنظمة العربية تمتلك الرغبة في السيطرة على هذا النوع الجديد من الاتصال.

---

[5]) □ □□□□ □□□□ □□□□ □ 91.

[6]) □ □□□□ □□□□ □ 91.

[7]) □ □□□□ □□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□ □□□□ □□□ □□□□□ □□□□□ □□□ □□□□□□□□ □□□□ (□□. □□) □ □ 91.

فهارس البحث

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

أ)- المصادر

1- 🕮- أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، ج1، مطبعة حسان، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1978.

2- 🕮- أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج2، دار الفكر العربي، القاهرة، (د. ط)، 1953.

3- 🕮- ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الرابعة، ج18، 20، 27، 28.

4- 🕮- ابن خلدون، المقدمة، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام والعرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الدار التونسية للنشر، تونس، ج2، الطبعة الأولى، 1984.

5- 🕮- ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1979.

6- 🕮- ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد ، فلسفة ابن رشد، منشورات دار الاتفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية. 1979.

7- 🕮- أبو الحسن الأشعري ، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق، فوقية حسين محمود، الجزءان الأول والثاني، دار الأنصار، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1977.

8- 🕮- أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، "كتاب" بالمكتبة الإلكترونية المصطفى. www.Al-mostafa.com.

9- 🕮- أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1949.

10- 🕮- **أرسطوطاليس**، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1949.
11- 🕮- **أفلاطون**، محاورة ثياتيتوس (أو العلم)، تر: اميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيعن القاهرة، (دز ط)، 2000.
12- 🕮- **الإيجي عضد الدين** ، المواقف، "كتاب" بالمكتبة الإلكترونية المصطفى. www.Al-mostafa.com.
13- 🕮- **بدوي عبد الرحمن**، رسائل فلسفية، للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، تحقيق: ، دار الأندلس، بيروت، (د.ط). 1997.
14- 🕮- **البغدادي عبد القاهر بن الطاهر بن محمد**، الفرق بين الفرق، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، (د. ط). 1995.
15- 🕮- **التهانوي**، كشاف اصطلاحات الفنون، (د. ط/ د. ت).
16- 🕮- **الخياط أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان**، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد وما قصد به من الطعن على المسلمين، تحقيق وتقديم نيربج، مطبعة الدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1993.
17- 🕮- **ديكارت رونيه**، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 1977.
18- 🕮- **ديكارت رونيه**، مقال في المنهج، تر: محمود محمد الخضري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، الطبعة الثانية، 1968.
19- 🕮- **ريكور بول**، من النص إلى الفعل، " أبحات التأويل "، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2001.

20- 🕮- **الشريف الجرجاني**، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، (د. ط)، 1978.
21- 🕮- **الشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد**، الملل والنحل، تحقيق حمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، المجلد الأول، الطبعة الثانية، 1975.
22- 🕮- **عبد الرحمن طه**، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية. 2006.
23- 🕮- **عبد الرحمن طه** ، حوارات من أجل المستقبل، منشورات جريدة الزمن، الطبعة الأولى، 2000.
24- 🕮- **عبد الرحمن طه** ، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 1994.
25- 🕮- **عبد الرحمن طه** ، فقه الفلسفة ـ القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 1999.
26- 🕮- **عبد الرحمن طه** ، سؤال الأخلاق، (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2000.
27- 🕮- **عبد الرحمن طه** ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية، 2006.
28- 🕮- **عبد الرحمن طه** ، فقه الفلسفة ـ الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى. 1995.
29- 🕮- **عبد الرحمن طه** ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية 2006.
30- 🕮- **عبد الرحمن طه** ، روح الحداثة "مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2006.

31- 🕮- **الغزالي محمد أبو حامد**، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه وقدم له، جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت. طبعة خاصة. 2003.
32- 🕮 - **الفارابي أبو نصر**، إحصاء علوم الدين، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1991.
33- 🕮- **فوكو ميشال**، حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، الطبعة الثانية، 1987.
34- 🕮- **القاضي عبد الجبار**، الأصول الخمسة، تحقيق، فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، الطبعة الأولى، 1998.
35- 🕮- **محمد عبده**، رسالة التوحيد، تحقيق محمد أبو رية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة الأصلية، (د. ت).
36- 🕮 - **ناصيف نصار**، طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1979.
37- 🕮- **هيجل، ج. ف. ف**، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1 (العقل في التاريخ)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دهر التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان. الطبعة الثانية. 1981.

ب)- المراجع:

1- 🕮- **إبـراهيم مصـطفى إبـراهيم**، مفهـوم العقـل فـي الفكـر الفسلفي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1993.

2- 🕮- **أبو ديب كمال**، جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.

3- 🕮- **أبو ريان محمد علي**، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1976.

4- 🕮- **أحمد أبو زيد منى**، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994.

5- 🕮- **أحمد أمين**، فجر الإسلام، مطبعة الأنيس، الجزائر، الطبعة الثانية، 1994.

6- 🕮- **أحمد أمين** ، ضحى الإسلام، ج3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، (د. ت).

7- 🕮- **أحمد أمين وزكي نجيب محمود**، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1935.

8- 🕮- **أحمد فؤاد الأهواني**، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1965.

9- 🕮- **أحمد محمود صبحي**، في علم الكلام "دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين "(المعتزلة)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985.

10- 🕮- **أدونيس علي أحمد سعيد**، الثابت والمتحول: بحث في الإتباع والإبداع العربي عند العرب، ج1، دار العودة، بيروت، لبنان، 1973.

11- 🕮- **ألفريد إدوارد تايلور**، أرسطو، ترجمة: عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992.

12- 🕮- **الآلوسي حسام محي الدين**، فلسفة الكندي، وأراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985.
13- 🕮- **أنطوان سيف**، مصطلحات الفيلسوف الكندي، ج1 وج2 دائرة منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، (د. ط)، 2003.
14- 🕮- **أنطوان سيف**، الكندي مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1985.
15- 🕮- **أنطوان سيف**، الكندي مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1985.
16- 🕮- **أويزرمان ثيودور**، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة. 1982.
17- 🕮- **أوماليل علي**، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1998.
18- 🕮- **بدوي عبد الرحمن**، شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، تحقيق: دار المشرق، بيروت، (د. ط)، 1971.
19- 🕮- **بدوي عبد الرحمن**، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1973.
20- 🕮- **بدوي عبد الرحمن** ، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1997.
21- 🕮- **بغورة الزواوي**، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، 2000.
22- 🕮- **البندر رشيد**، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994.

23- 🕮- **بنعبد العالي عبد السلام**، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية، 2000.
24- 🕮- **بن مزيان بن شرقي**، عودة إلى فلسفة الكندي، تساؤلات حول صور الامتدادات والإبداع في الفلسفة الإسلامية، ورقة قدمت ضمن أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة ، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2001.
25- 🕮- **بيصار محمد عبد الرحمن**، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د. ط)، و(د. ت).
26- 🕮- **التفتازاني أبو الوفا الغنيمي**، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د. ط)، (د. ت).
27- 🕮- **التفكير الفلسفي**، نصوص مختارة، إعداد وترجمة عبد السلام بنعبد العالي ومحمد سبيلا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1991.
28- 🕮- **تقي المدرسي محمد**، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1992.
29- 🕮- **تيزيني الطيب**، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، مصر، (د.ط)، 1971.
30- 🕮- **الجابري محمد عابد**، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1989.
31- 🕮- **الجابري محمد عابد** ، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1989.
32- 🕮- **جبر محمد**، منزلة الكندي في الفلسفة العربية، مطبعة الشام، دمشق، الطبعة الأولى. 1993.

33- 🕮- **جميل صليبا**، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية. 1973.
34- 🕮- **حربي خالد**، الكندي والفارابي، رؤية جديدة، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، (د. ط). 2003.
35- 🕮- **حليم بركات**، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.
36- 🕮- **دفاتر فلسفية**، التفكير الفلسفي، محمد بنعبد العالي ومحمد سبيلا، دار تبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 1991.
37- 🕮- **ديبور جون**، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1980.
38- 🕮- **زقزوق حمدي محمود**، دور الإسلام في تطوير الفكر الفلسفي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، 1984.
39- 🕮- **زقزوق حمدي محمود**، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف، القاهرة (د. ط) 1998.
40- 🕮- **زكريا إبراهيم**، مشكلة البنية، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، (د. ط). 1990.
41- 🕮- **زكي نجيب محمود**، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة. 1982.
42- 🕮- **زيعور علي**، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت، 1977.
43- 🕮- **السعداوي نوال**، المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية. 1972.
44- 🕮- **السعداوي نوال**، في التحديات التي تواجه المرأة العربية في القرن العشرين، تضامن المرأة العربية، القاهرة، 1987.

45- 🕮- **سعيد خالدة**، حركية الإبداع: دراسات في الأدب العربي الحديث، دار العودة، بيروت، 1979.
46- 🕮- **سمر سمير أنور محمد**، الانقطاعات المعرفية في الفكر الفلسفي اليوناني، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الفلسفة، القاهرة، (د. ط)، 2001.
47- 🕮- **سيدا عبد الباسط**، من الوعي الأسطوري إلى بدايات التفكير الفلسفي النظري، بلاد الرافدين تحديدا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1995.
48- 🕮- **سيقموند فرويد**، تفسير الأحلام، تر: مصطفى صفوان، دار المعارف، القاهرة. 1981.
49- 🕮- **الشابي علي**، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الثانية، 1984.
50- 🕮- **شرابي هشام**، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990.
51- 🕮- **عاطف العراقي محمد**، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1973.
52- 🕮- **عاطف العراقي**، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية. 1984.
53- 🕮- **عبد الله إبراهيم**، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى 1999.
54- 🕮- **عبده سليمان أحمد هناء**، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005.
55- 🕮- **العتيري رجاة**، في الخطاب الفلسفي، وزارة الثقافة، تونس، (د. ط) 2001.

56- 🕮- **علي أحمد**، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، سوريا، 1997.
57- 🕮- **عمارة محمد**، الأصولية بين الغرب والإسلام، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.
58- 🕮- **العيادي عبد العزيز**، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994.
59- 🕮- **غاستون مير**، أفلاطون، تعريب: بشارة صارجي، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 1980.
60- 🕮- **فؤاد الأهواني أحمد**، "أفلاطون" دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، 1991.
61- 🕮- **فؤاد الأهواني أحمد**، الكندي فيلسوف العرب، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د. ط). 1985.
62- 🕮- فتحي تريكي، أفلاطون والدياليكتيك، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية، 1986.
63- 🕮- **فخري ماجد**، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1974.
64- 🕮- **الكبسي محمد علي**، ميشال فوكو تكنولوجيا الخطاب تكنولوجيا السلطة تكنولوجيا السيطرة على الجسد، سراس للنشر، تونس، 1993.
65- 🕮- **كرم يوسف**، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر (د. ط)، 1936.
66- 🕮- **كرم يوسف**، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د. ط)، 1936.
67- 🕮- **كرم يوسف**، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، (د. ت).

68- 🕮- **كوربان هنري**، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1983.
69- 🕮- **ماهر عبد القادر محمد**، محاضرات في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، بيروت، (د. ط). 1986.
70- 🕮- **محمد صالح محمد السيد**، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د. ط) 2001.
71- 🕮- **محمد محمد الحاج حسن الكمالي**، محاضرة في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.
72- 🕮- **محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال**، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، (د. ط)، (د. ت)
73- 🕮- **مدكور إبراهيم**، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق ج2، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1983.
74- 🕮- **مرحبا محمد عبد الرحمن**، الكندي، فلسفته – منتجات، سلسلة زدني علما، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985.
75- 🕮- **مرحبا محمد عبد الرحمن**، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د. ط)، (د. ت).
76- 🕮- **المرزوق جمال**، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الأفاق العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى. 2001.
77- 🕮- **مروة حسين**، النزعات المادية، الجزء الأول، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985.

78- 🕮- **مـروة حسـين**، النزعـات الماديـة، الجـزء الثـاني، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985.
79- 🕮- **المصباحي محمد**، مع ابن رشد، توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى. 2007.
80- 🕮- **ناظم عودة خضر**، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، عمان، الطبعة الأولى سنة 1997.
81- 🕮- **النشار مصطفى**، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1 (السابقون على السفسطائيين)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة. (د. ط)، 1998.
82- 🕮- **النشار مصطفى**، نظرية العلم الأرسطية، دراسات في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995.
83- 🕮- **النشـار مصـطفى**، نظريـة المعرفـة عنـد أرسـطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995.
84- 🕮- **النشار مصطفى**، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995.
85- 🕮- **هـ. فرانكفورت وآخرون**، مـا قبـل الفلسـفة، تـر: جبـرا إبـراهيم جبـرا، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنشـر، بيـروت، الطبعة الثانية. 1982.
86- 🕮- **هويـدي يحـي**، دراسـات فـي علـم الكـلام والفلسـفة الإسلاميـة، دار الثقافة للطباعـة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، (د. ت).
87- 🕮- **وقيدي محمد**، بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربيـة المعاصـرة، دار الطليعـة، بيـروت، لبنـان، الطبعـة الأول 1990.
88- 🕮- **وقيدي محمد**، حـوار فلسفي " قـراءة نقديـة فـي الفلسفة العربيـة المعاصـرة"، دار تبقـال للنشـر، المغـرب، الطبعـة الأولى. 1985.

89- 🕮- **وقيدي محمد**، جرأة الموقف الفلسفي، إفريقيا الشرق، المغرب، (د. ط)، 1999.
90- 🕮- **وولتر ستيس**، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1984.
91- 🕮- **يفوت سالم**، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،الطبعة الأولى 1990.
92- 🕮- **يقطين سعيد**، تحليل الخطاب الروائي. بيروت: المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى. 1989.

ج)- القواميس:

1- 🕮- **ابن منظور**، لسان العرب، حققه، عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، ج2. دار المعارف، القاهرة، مصر، (د. ت).
2- 🕮- **أبو بكر الرازي**، مختار الصحاح، (د. ط)، (د. ت).
3- 🕮- **أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي**، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، عن موقع المكتبة الإلكترونية. **Al-mostafa.com** .
4- 🕮- **أندريه لالاند**، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 2001.
5- 🕮- **جميل صليبا**، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1982.
6- 🕮- **الزمخشري**، أساس البلاغة، عن موقع المكتبة الإلكترونية. **Al-mostafa.com**

7- 🕮- **الفيروز أبادي**، القاموس المحيط، مكتبة النوري، دمشق، سوريا، ج1، (د.ط / د. ت).

8- 🕮- **محمد بن عبد الرؤف المناوي**، التيسير بشرح الجامع الصغير .Al-mostafa.com
9- 🕮- **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**.
10- 🕮- **الموسوعة الفلسفية**، بإشراف، م. روزنتال وب. يودين، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985.

د) – دوريات:

1- ✍- **البرقاوي أحمد**، ناصيف نصار في البحث عن طريق للاستقلال الفلسفي، "الفلسفة والعصر"، العدد الأول، السنة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، سوريا، 1999.
2- ✍- **بول ريكور**، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، "مجلة Mars " العدد 03 سنة 1988.
3- ✍- **سبيلا محمد**، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي، "مجلة مدارات"، تصدر عن الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 01، 1998.
4- ✍- **علي بخوش**، التلقي في النظرية القديمة. مجلة المخبر - وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها جامعة بسكرة، العدد 03، 2006.
5- ✍- **ف.شاتلي**، الوضع الراهن لمسألة تاريخ الفلسفة، ترجمة: جمال الدين العلوي، "مجلة آفاق"، العدد 2، السلسلة الجديدة.
6- ✍- **الفجاري المختار**، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، "مجلة الفكر العربي المعاصر"، العددان 100، 101. سنة 1993.
7- ✍- **ميرسيا إلياد**، بنية الأسطورة، تر: محمد يشوتي، "مجلة العرب والفكر العالمي"، العددان 14/13 ربيع 1991.
8- ✍- **همام محمد**، القول الفلسفي من الإبداع إلى الإتباع، "الكلمة"، مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري، العدد 27، السنة السابعة، 2000.

9- ✍- **وقيدي محمد،** مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، "عالم الفكر"، العدد الرابع، المجلد الثلاثون، 2002.

هـ) - مراجع أجنبية:

1-🕮- **Ackermann Robert,** Theories of Knowledge, Tata Megraw-Hill Publishing, Co. Ltd., Bombay-New; 1965.

2-🕮- **Arkoun Mohammed,** Lectures de Coran, Maisonneuvre, Paris, 1982.

3-🕮- **Aristotle,** Metaphysics, Translated by W. D. Ross, " Great books of the western world". Aristotle, vol. I, William Beaton Publisher, Encyclopedia Britannica, 1952.

4-🕮- **Fatima El-Mernissi,** Le Harem politique, Paris, S.N, 1987.

5-🕮- **François châtelet**, Histoire de la Philosophie, Idées, doctrines, La philosophie médiévale du 1er siècle au 15eme siècle, Librairie Hachette, 1972.

6-🕮- **François chatelet**, Une Histoire de la raison, Entretiens avec Emile Woel, Edition du seuil. Institut national de L'audiovisuel. Paris. 1992.

7-🕮- **Georges Gusdorf**, Mythe et métaphysique: Introduction à la philosophie.

8-🕮- **Henry Corbin**, Histoire de la philosophie islamique, Editions Gallimard, Paris 1994.

9-🕮- **Henri Serouya**, La pensée Arabe, Que sais-je? Edt, PUF France. 1962.

10-🕮- **J. P. Vernant,** Mythe et pensée chez les Grec.

11-🕮- **Matson. I. Waliace,** A new History of philosophy, Ancient and Medieval, University of California, Berkely. 1987.

12-🕮- **Platon**, Timée, Traduction, notices et notes, par Emile Chambry, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection *Philosophie*, Volume 8 : version 1.01

13-🕮- **Richard R. Shweder,** Divergent Rationalistes, in : Donald W. fiske and Richard R. Shweder, eds, Metatheory in science (Chicago, III: University of Chicago Press, 1986).

فهرس الأعلام

ـأ ــ

- ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم، 148.
- ابن جني، 36.
- ابن حزم، الأندلسي، 36.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن ابن محمد، 15، 38.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد ابن أحمد، 21، 62، 63، 67، 68.
- ابن سبعين، 245.
- ابن سينا، أبو علي الحسين أبو عبد الله، 61، 62، 63.
- ابن طفيل، 61.
- ابن طملوس، 35.
- ابن منظور، 31، 32، 33، 54، 65.
- ابن المرتضى، أحمد بن يحي، 13، 121.
- ابن المقفع، 16.
- ابن ناعمة الحمصي، 146.
- أبو بكر الرازي، 55، 65.
- أبو بكر الصديق، 12.
- أبو بكر العلقمي، 65.
- أبو حامد الغزالي، 59، 60، 61، 62، 64.
- أبو الحسن الأشعري، 12.
- أبو داوود، 66.
- أبو العلاء المعري، 88.
- أبو الهذيل العلّاف، 117.
- أبو هشام الجبائي البصري، 110.
- أبو هريرة، 66.
- أحمد أمين، 113.
- أحمد ابن حنبل، 129.
- أحمد ابن علي المقرّي، 65.

- أحمد ابن موسى ابن شاكر، 17.
- أحمد الخرساني، 175.
- أرسطو طاليس، 4، 17، 18، 35، 68، 78، 82، 83، 84، 85، 92.
- الأسكندر الأفروديسي، 85، 92.
- أفلاطون، 1، 16، 17، 18، 41، 70، 73، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 87.
- أفلوطين، 86.
- أكرمان، 82.
- إمباذوقليس، 75، 76، 77، 84.
- الآمدي، 36.
- إميل بنفنست، 45.
- أندريه لالاند، 41، 58.
- أنطوان سعادة، 241، 242، 245.
- أنكساغوراس، 73، 77، 78، 79.
- أنكسمندر، 71،
- أنكسمنس، 71،

ـب ـ

- بارمنيدس، 40، 75.
- بروتاغوراس، 39، 80.
- بول ريكور، 29، 30، 31، 52.
- بيسونس، 45.
- بيكون، فرنسيس، 23.

ـت ـ

- تودوروف، 52.
- تيكو براهن، 69.

ـج ـ

- الجابري محمد عابد، 5،
- جان بيير فرنان، 42.

- جبران خليل جبرا، 224.
- الجعد ابن درهم، 129.
- جميل صليبا، 59.
- جورج كتورة، 245.
-ح –
- الحسن البصري، 103، 111.
- الحسن ابن علي، 89، 90.
- الحسين ابن علي، 90.
-خ –
- خالد ابن معاوية، 137.
- خلف بن خليفة، 54.
- خليدة سعيد، 224.
-د –
- دوهيم، 94.
- ديكارت، رونيه، 22، 23، 42، 64، 68، 69، 205.
- ديمقريطس، 8، 16، 71، 73، 75، 76، 77، 79.
-ر –
- رولان بارث، 43، 51،
-ز –
- الزمخشري، 36، 55.
- زكي الأرسوزي، 240، 244.
- زكي نجيب محمود، 24.
- زينون، الإيلي، 107.
- س-
- سقراط، 42، 78، 80.
-ش –
- الشريف الجرجاني، 37.
- الشهرستاني، 6.

-ص –
- صالح ابن عبد القدوس، 88.
-ط –
- طاليس، 71، 73.
- طلحة، 12.
- طه عبد الرحمن، 24، 244،26، 245.
- طيماووس، 179، 181، 182،
-ع –
- عبد الكبير الخطيبي، 220، 221.
- عبد الله بن عمر، 99.
- عبيد الله بن زياد، 90.
- عثمان ابن عفان، 7، 12.
- علي بن أبي طالب، 12، 13، 89.
- علي حرب، 253.
- علي الكبسي، 48.
- عمر بن الخطاب، 12.
- عمرو بن عبيد بن باب، 111.
-غ –
- غاليلو، 69.
-ف –
- الفارابي، أبو نصر، 172.
- فاطمة الزهراء، 101.
- فاطمة المرنيسي، 223.
- فرانسوا شاتلي، 18.
- فرديناند دي سوسير، 30، 44، 52.
- فرويد، سيغموند، 257.
- فيلون السكندري، 86.
-ق –

- القديس أوغسطين، 87.
ـك ـ
- كامل عياد، 59.
- كانط، 42، 58، 64، 65.
- كبلر، 69.
- الكندي، 4، 17، 18، 19، 20، 21، 92، 95.
ـل ـ
- ليفي ستراوس، 45.
- ليوقيبوس، 79.
ـم ـ
- ماركس، 257،
- المأمون، 7،
- المتنبي، أبو الطيب، 88.
- المتوكل، 17.
- محمد بن سعد، 129.
- محمد بن موسى بن شاكر، 17.
- محمد رسول الله، 133.
- محمد سبيلا، 259.
- محمد مفتاح، 52.
- محمد وقيدي، 204.
- معاوية بن أبي سفيان، 12، 89، 90.
- المعتصم، 118.
- موسى، "النبي"، 32، 132.
- ميشال فوكو، 38، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51.
ـن ـ
- ناصيف نصار، 24، 25، 243.
- نديم البيطار، 237.
- نوال السعداوي، 222، 223.

- نوح، "النبي"، 133.
- نيتشه، 257.
-هـ –
- هارون الرشيد، 10.
- هاريس، 44.
- هايدغر، مارتن، 96، 259.
- هرقليطس، 74، 75، 80.
- هوسرل، إيدموند، 259.
- هيجل، ج. ف. ف، 78.
-و –
- الواثق، 118.
- واصل بن عطاء، 110.
-ي –
- زيد بن ثابت، 100.
- يزيد بن معاوية، 11، 90.
- يوحنا الدمشقي، 11.
- يوسف كرم، 233، 234.

فهرس الآيات القرآنية

- مرتّبة حسب ورودها في نصّ الرسالة-

- (أَدْعُ إِلىَ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ، وَجَادِلْـهُمْ بِالَّتي هِيَ أَحْسَنُ):سورة النحل، الآية 125. ص 08.
- (مَا نَعْبُدُهُمْ إلا لِيُقَرِبُونَا إلىَ الله زُلْفَى):سورة الزمر، الآية 03. ص 10.
- (قَالُوا وَجَدْنَا أَبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ):سورة الأنبياء، الآية 53. ص 10.
- (هُـــــوَ الَّـذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُـنَ أُمُ الكِتَابْ وَأُخْـــرَى مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِـهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاَّ الله وَالرَاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إلاَّ أُولُوا الأَلْبَابْ):سورة آل عمران، الآية 07. ص 14.
- (وَمَا رَمَيْتَ لَكِنَّ الله رَمَى):سورة الأنفال، الآية 17. ص 14.
- (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ الله، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ):سورة النساء، الآية 79. ص 14.
- (وَهَدَيْنَاهُ النَجْدَيْن):سورة البلد، الآية 10. ص 14.
- (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَمِيعُ البَصِيرْ):سورة الشورى، الآية 11. ص 15.
- (قَالَ مَا خَطْبُكُـــنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُـــفَ عَـــنْ نَفْسِهِ):ســـورة يوســـف، الآية 51. ص 32.
- (مَا خَطْبُكُمَا):سورة القصص، الآية 23. ص 32.
- (مَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِي):سورة طه، الآية 95. ص 32.
- (وَمَا خَطْبُكُمْ أيها المرْسَلُونَ)سورة الحجرات، الآية 57. ص 32.
- (وَاصْنع الفُلْكَ بأَعْيُنِنَا وَوَحْينا وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الذِينَ ظَلَموا إِنَهُمْ مُغْرَقُون):سورة هود، الآية 37. ص 33.

- (وَعِبَادُ الرَّحمَنِ الذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَونًا وإذَا خَاطَبَهُمْ الجَاهِلُونَ قَالوُا سَلامًا):سورة الفرقان، الآية 63. ص 33.
- (وَشَدَدْنَا مُلْكَـــهُ وَأَتَيْنَاهُ الحِكْمَـــةَ وَفَصْلُ الخِطَابْ):ســـورة ص، الآيـــة 20. ص 33.
- (إنَ هَذَا أَخِي لَهُ تِسعٌ وَتِسْعُونَ نعجـــــةً وَلَـــــي نَعْجَـــــةٌ وَاحِـــــدَةٌ فَقَالَ أَكْفلْنيهَا وَعـــــزَّنِي فِـي الخِطَاب):سورة ص، الآية 23. ص 33.
- (رَبُ السَمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحَمـــنُ لاَ يَمْلِكُـــونَ مِنْهُ خِطَاباً):سورة النبأ، الآية 37. ص 34.
- (مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوها قَائِمةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ الله وَلِيُخْزِي الفَاسِقِينَ):سورة الحشر، الآية 05. ص 53.
- (إنَهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الجَحِيمْ):سورة الصافات، الآية 64. ص 53.
- (أَلَمْ تَرَ كَيْـــفَ ضَـــرَبَ الله مَثَـــلاً كَلِمَـــةً طَيِّبَةً كَشَجَـــرَةٍ طَيِّبَـــةٍ أَصْلُهَـــا ثَابِـــتٌ وَفَرْعُهَـــا فِـــي السَّمَاءْ):سورة إبراهيم، الآية 24. ص 53.
- (يسْمَعُونَ كلامَ الله ثمَّ يُحَرفُونَهُ منْ بعدِ مَا عَقَلُوهُ وهُمْ يَعْلَمُون):سورة البقرة، الآية 75. ص 73.
- (الذِينَ يَذْكرُونَ الله قيَامًا وَقُعُـــودًا وَعَلَى جُنُوبهُمْ ويَتَفَكَـــرُونَ فِـــي خَلْقِ السَمَـــواتِ والأَرْضِ، رَبَنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلا):سورة آل عمران، الآية 191. ص 88.
- (وَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الأَبْصَارْ):سورة الحشر، الآية 02. ص 88.
- (هَلْ يَسْتَوِي الذِينَ يَعْلَمُونَ والَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ، إنَّمَا يَتَذَكَرْ أُولُو الأَلْبَابْ):سورة الزمر، الآية 09. ص 88.
- (إنَّ فِي خَلْقِ السَمَاوَاتِ وَالأَرْضِ واخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابْ):سورة آل عمران، الآية 190. ص 88.
- (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ):سورة الشورى، الآية 09. ص 119.

- (لاَ تُدرِكُـهُ الأبْصارُ وهُـوَ يُدْرِكُ الأبْصَار):سورة الأنعام، الآية 103. ص 119.
- (قَالَ لَنْ تَرَانِي):سورة الأعراف، الآية 143. ص 119.
- (وُجوُه يومئِذٍ نَاضِرَةٌ إلَـى رَبِّهَا نَاظِرَة):سورة القيامة، الآية 23. ص 119.
- (مَـنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدْ)سورة فصلت، الآية 46. ص 124.
- (إنَّ الله لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ):سورة النساء، الآية 40. ص 124.
- (اليَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ):سورة غافر، الآية 17. ص 124.
- (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاس تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَـن المُنْكَرِ):سورة آل عمران، الآية 110. ص 127.
- (إنَّ الله عَلَـى كُلِ شَيءٍ قَدِيرْ):سورة البقرة، الآية 20. ص 161.
- (بِكُلِ شَيْءٍ مُحيطًا):سورة النساء، الآية 126. ص 161.
- (أحصى كل شيء عدد):سورة الجن، الآية 28. ص 161.
- (فاعْتبروُا يـا أُلـي الأبْصارْ):سورة الحشر، الآية 02. ص 167.
- (أوَلَمْ ينظُـروا فـي ملكُوت السَمَوات والأرضِ وما خَلَقَ الله من شيْءٍ):سورة الأعراف، الآية 185. ص 167.
- (أفَلاَ ينْظُرون إلَى الإبِلِ كيْفَ خلقتْ وَإلَى السَمَاء كيْفَ رُفِعَت):سورة الغاشية، الآيتين 17، 18. ص 167.
- (وَسَخَّر لَكُمْ مَا فِي السَّموَات وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا منه إنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٌ لِقَوْمٍ يَتَفَكَرُن):سورة الجاثية، الآية 13. ص 167.
- (قُلْ سيروا في الأرض فَانْظُـرُوا كَيْفَ بَـدأ الخَلْقُ):سورة العنكبوت، الآية 20. ص 167.
- (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهةٌ إلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا):سورة الأنبياء، الآية 22. ص 194.

- (مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ من إلهٍ إذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إلَهٍ بِمَا خَلَقَ ولَعَلاَ بعضُهمْ علـــى بَعضٍ سُبحَانَ اللهِ عَمَّـــا يَصِفُـــون):ســـورة المؤمنـــون، الآية 91. ص 194.
- (قُلْ لَو كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُلوُن إذاً لابتغُوا إلى ذيِ العَرْش سَبيَلاً):سورة الإسراء، الآية 42. ص 194.

فهرس الرسالة

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ- هـ
مدخل: عن تاريخية وراهنية الخطاب الفلسفي	2- 27
1)- تاريخية الخطاب الفلسفي.	03
2)- نشأة علم الكلام.	06
2-1)- عامل الفتوحات الإسلامية والثورة الثقافية المضادة.	09
2-2)- عامل مشكلة الخلافة	12
2- 3)- عامل القرآن الكريم	14
2- 4)- عامل مسائل الفلسفة اليونانية	15
2- 5)- الكندي والخطاب الفلسفي العربي الإسلامي	19
3)- راهنية الخطاب الفلسفي	20
3- 1)- ناصيف نصار والاستقلال الفلسفي	25
3- 2)- طه عبد الرحمن وحق الاختلاف الفلسفي	26
الفصل الأول: في مفهوم الخطاب والعقل	29- 97
المبحث الأول: الخطاب الفلسفي المفهوم والنظرية	29
تمهيد	29
1)- مفهوم الخطاب	29
2)- المعنى اللغوي والاصطلاحي	31
3)- الخطاب نظاما	37
4)- جنيالوجيا الخطاب: (الصول اليونانية)	39
5)- الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية	43
6)- الخطاب في الثقافة الحديثة	44
7)- الخطاب في الحقل الفلسفي	45
8)- نظرية الخطاب	50
9)- مفهوم النص	51
10)- مفهوم الأصل	53
11)- مفهوم النص	54
11- 1)- تعريف النقد لغة	54
11- 2)- تعريف النقد اصطلاحا	57

11- 3)- النقد الفلسفي 59
11- 4)- النقد الفلسفي الحديث 64
12)- مفهوم التجديد 65
12- 1)- التجديد لغة 65
12- 2)- التجديد اصطلاحا 66
12- 3)- التجديد الفلسفي 67
12- 4)- التجديد الفلسفي الحديث 68
المبحث الثاني: مفهوم العقل عبر التاريخ 70
1)- تعريف العقل 70
أ)- العقل لغة 72
ب)- العقل اصطلاحا 73
2)- مفهوم العقل في الفكر اليوناني 74
2- 1)- أفلاطون ومفهوم العقل 79
2- 2)- أرسطو ومفهوم العقل 82
2- 3)- ضروب العقل عند أرسطو 85
3)- مفهوم العقل في القرون الوسطى 86
3- 1)- مفهوم العقل عند الغرب 86
3- 2)- مفهوم العقل في الثقافة العربية 87
أ)- مفهوم العقل عند الكندي 92
الفصل الثاني: الكندي بين النقد والتجديد 99- 195
المبحث الأول: الإطار التاريخي والثقافي لفكر الكندي 99
1)- علم الكلام والفرق الإسلامية 99
2)- علم الكلام والفلسفة 107
3)- المعتزلة 109
4)- الأصول الخمسة 117
أ)- التوحيد 118
ب)- العدل 122
ج)- الوعد والوعيد 125
د)- المنزلة بين المنزلتين 126
هـ)- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر 127
5)- المنعرج الفكري للمعتزلة 128
أ)- مسألة خلق القرآن 129

ب)- نظرية الجوهر الفرد: (الجزء الذي لا يتجزأ) 133
ج)- أصل النظرية 134
د)- معالم المذهب الذري في الفكر العربي الإسلامي الوسيط 137
ه)- المشكلة الفلسفية 143
المبحث الثاني: الكندي بين النقد والتجديد 145
تمهيد 145
1)- الكندي والمعتزلة 149
2)- فلسفة الكندي ومنهجه 150
3)- مشكلة المعرفة 155
4)- الفلسفة والدين عند الكندي 166
5)- حدوث العالم وقدمه عند الكندي 172
أ)- معالجة المشكلة 172
ب)- نقد اللامتناهي (اللامحدود) 174
ج)- جرم الكل متناه، وكل محمول فيه متناه أيضا 175
6)- بين الكندي وأفلاطون 181
7)- بين الكندي وأرسطو 184
8)- الزمان والآنية 187
9)- وجود الله ووحدانيته عند الكندي 190
أ)- برهان الحدوث 191
ب)- برهان الكثرة 192
ج)- برهان التدبير 193
الفصل الثالث: آفاق النقد والتجديد 197-
المبحث الأول: راهنية الفكر العربي 197
تمهيد 197
1)- شروط الفلسفة الكونية 204
2)- الراهنية 206
المبحث الثاني: الاستقلال الفلسفي وحق الاختلاف 226
1)- ناصيف نصار والاستقلال الفلسفي 226
1- 1)- التبعية في تاريخ الفلسفة 229
1- 2)- الاستقلال الفلسفي 232
1- 3)- من الإيديولوجية إلى الفلسفة 235

2)- طه عبد الرحمن وحق الاختلاف الفلسفي 244
2- 1)- الموقف من التبعية ورفع التقليد عن القول الفلسفي 246
2- 2)- الرد على أهل التقليد في القول الفلسفي واستشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة 251
2- 3)- الاجتهاد في القول الفلسفي " أنظر تجد" 260
2- 4)- الاختلاف في التفلسف أو كيف نخرج من نفق التبعية والتقليد 261
2- 5)- روح الحداثة والتجديد الإسلامي 267
خاتمة 273
فهارس البحث 277
قائمة المصادر والمراجع 278
فهرس الأعلام 296
فهرس الآيات القرآنية 304
فهرس الرسالة 308